

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



LA ESPERANZA SACERDOTAL

Mons. Adolfo Tortolo

MADUREZ SACERDOTAL

Cardenal John Wright

SACRALIDAD Y "DESACRALIZACION"

Josef Pieper

¿EDUCACION O LIBERACION?

Abelardo Pithod

LA CIENCIA HUMANA DE CRISTO EN RAHNER

Julio Meinvielle

EL CRISTIANISMO ATEO

Thomas Molnar

LUIS MARIA ETCHEVERRY BONEO

Angel Armelin

2

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANÁ

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paúl.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Mons. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P.
Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro.
Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, R. P. Dr. Benedicto
Hancko S. J., Pbro. Lic. Alfonso Frank, R. P. Dr.
Alfredo Sáenz S. J.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos
de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de *MIKAEL*.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**



SECCION
UBICACION
N° 863
BIBLIOTECA

Año 1 — Nº 2

Segundo cuatrimestre de 1973

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.196.710

INDICE

EDITORIAL		3
Mons. Adolfo Tortolo	<i>La esperanza sacerdotal</i>	5
Cardenal John Wright	<i>Madurez sacerdotal</i>	16
Lope de Vega	<i>Temores en el favor</i>	33
Josef Pieper	<i>Sacralidad y "desacralización"</i>	34
Abelardo Pithod	<i>¿Educación o Liberación?</i>	55
Julio Meinvielle	<i>La Ciencia humana de Cristo en Rahner</i>	68
Thomas Molnar	<i>El cristianismo ateo</i>	91
Angel B. Armelin	<i>Luis María Etcheverry Boneo</i>	103
Carlos A. Sáenz	<i>Conducta y obra</i>	119
Texto de San Agustín (Traducción de Jorge A. Almeida)	<i>Amor de Dios y amor del mundo</i>	120
Documentos	<i>Historia de la Iglesia y América Latina</i> (carta de la Junta de Historia Eclesiástica Ar- gentina)	128
Bibliografía		134

La patética imagen del Cristo Crucificado (reproducida en la página 32) se venera en la Capilla de la Pampa de Pocho, provincia de Córdoba (siglo XVIII).

La viñeta de la página 5 ha sido hecha por el seminarista Alberto J. Iocco, de 1er. año de Filosofía.

EDITORIAL



Con la aparición de este segundo número de MIKAEL cumplo con el deber de agradecer a todos aquellos que pusieron su confianza en los responsables de la Revista e hicieron un acto extraordinario de fe suscribiéndose a la misma, aún antes que ella apareciera. Pues suscribirse, aún no aparecido el primer número, significa, en puridad de verdad, confiar plenamente en la palabra, y nada más que en la palabra empeñada por el otro. ¡Y sabemos qué poco valor tiene hoy, lamentablemente, la palabra dada! Por eso, más de seiscientas suscripciones antes de aparecer a la luz significa, en los suscriptores un acto de fe y confianza en quienes acometimos la quijotesca empresa de querer publicar una Revista con aspiraciones de seriedad, y en nosotros la responsabilidad de responder a esa fe y confianza. Agradecemos dicha confianza y empeñamos aún más nuestra palabra para no defraudar a quienes en nosotros confiaron.

Nos impulsa a comprometernos más en la tarea emprendida, el apoyo y el aliento que nos traen las cartas que desde distintos puntos llegan a nuestra mesa de redacción. No podemos silenciar las misivas de los Eminentísimos Señores Cardenales José Slipyi, John Wright, Joseph Höffner, Stefan Wyszynski y Giuseppe Siri. Tampoco podemos pasar por alto las palabras de aliento y simpatía de los profesores Étienne Gilson, Josef Pieper, Michele F. Sciacca, Thomas Molnar, Marcel De Corte, Rafael Gamba, Adolfo Muñoz Alonso, Carlos A. Sacheri, Rubén Calderón Bouchet, Héctor A. Llambías, y menos aún las de no pocos Obispos argentinos, así como de los Padres Sebastián Tromp, Luigi M. Ciappi, Cándido Pozo, Victorino Rodríguez, Juan Roig Gironella, entre otros. Muchos de ellos han comprometido además su colaboración a nuestros esfuerzos y otros ya la han hecho efectiva, como podrán juzgarlo nuestros lectores por el presente número y por el anterior. Mas no se debe creer que nos sostienen en nuestros afanes solamente las palabras de las eminencias y de los llamados "grandes", sino sobre todo nos alientan las de quienes buscando una luz y una

orientación, las encuentran en las líneas que les ofrecemos en el voltear de nuestras páginas. El sentirnos y sabernos útiles a nuestros hermanos nos impulsa y reconforta en nuestros desánimos y nos lleva a brindarnos aún más en nuestros esfuerzos, porque "los gozos y las esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo" son a la vez nuestros gozos y esperanzas, tristezas y angustias nuestras, pobres discípulos de Cristo.

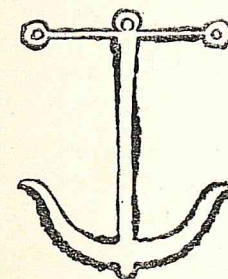
Publicar una revista, hacerla posible, difundirla, es un trabajo silencioso que solamente lo valoran quienes están en ello. Es el trabajo de la raíz que no se ve y que sin embargo se hace presente en el florecer y fructificar de la planta. Por eso debemos agradecer también a los distintos equipos de seminaristas y laicos que han posibilitado el conocimiento de nuestra Revista y que han colaborado y colaboran silenciosa y calladamente en su redacción y distribución. Sin su apoyo no se conocerían los frutos de tantas horas pasadas en el trabajo y concentración del estudio de quienes en sus líneas han volcado lo entrevisto y captado en sus especulaciones. Y un fruto, entre otros, de tantos esfuerzos mancomunados, es el eco encontrado por nuestra publicación en el ambiente universitario. Ojalá podamos ser útiles en este campo, un tanto abandonado a la siembra de los más audaces, pero no por ello más sabios, con la verdadera sabiduría. Por eso volvemos a repetir lo ya dicho en nuestra presentación: "Todos los que tengan vocación docente y algo que decir, están invitados a expresarlo en las páginas de esta Revista". Quisiéramos que nuestras páginas se convirtieran en un puente que comunique, que entronque las generaciones: la de los "maestros" que ya han alcanzado su notoriedad y la de los nuevos valores que van surgiendo, para hacer así una auténtica tradición, que es construir lo nuevo con los verdaderos valores de lo viejo.

De más está decir que nuestra Revista sigue dependiendo de la benevolencia de nuestros lectores y amigos, de cuya generosidad y afecto, ya puestos de manifiesto, espera una aún mayor difusión. A todos, muchas gracias!

P. SILVESTRE C. PAÚL
Rector del Seminario
Director de MIKAEL

LA ESPERANZA SACERDOTAL (*)

QUERIDOS SACERDOTES:



Cristo, Esperanza de la gloria, caución y garantía nuestra junto al Padre, nos ha reunido en este Jueves Santo para renovar con nosotros los grandes Misterios de la Redención humana.

I. Introducción

Al darnos a comer su Cuerpo y a beber su Sangre, autentica categóricamente que Él está en nosotros y se queda en medio de nosotros. Los Misterios de hoy —el día de los excesos divinos— son actos esencialmente sacerdotales de Cristo. Y al hacerlos revivir a través de la Sagrada Liturgia, Cristo, Sacerdote eterno, se nos hace participable en grado sumo.

Nos transfiere su interior sacerdotal, nos colma con su Presencia, nos confirma en la gracia de nuestra elección, nos asegura —y lo prueba— que somos sus amigos, nos insiste a permanecer en Él, insiriendo en nuestro ser sacerdotal —con mayor profundidad aún— su Imagen viva de Pontífice, Sacerdote y Apóstol.

Tiene muchas cosas que decirnos; pero quizá no podamos soportarlas todavía. Conoce el Señor que nos oprimen los males del

(*) Homilía predicada en la Catedral de Paraná el Jueves Santo de este año, en la Santa Misa crismal.

mundo, las heridas de la Iglesia, las angustias de las almas y de los cuerpos.

En horas más oscuras que las nuestras, en el primer Jueves Santo, previno Jesús para ese entonces y para todo el futuro: "No se turbe vuestro corazón. Confiad. Yo he vencido".

Al presidir en nombre de Jesús esta concelebración, paréceme que el Señor nos invita a levantar el corazón más allá de las nubes y a centrarlo en la serena luz de la Esperanza Teologal.

El Espíritu Santo, que testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios, nos apremia a vivir "alegres en la Esperanza", aun cuando nos presione el sufrimiento. Por otra parte, los hombres y el mundo nos exigen un claro testimonio de Esperanza sacerdotal, acorde con el Cristo que llevamos dentro; testimonio de esa Esperanza victoriosa "que jamás defrauda".

II. El hombre actual y su no Esperanza

La Esperanza supone la Fe y en ella se apoya. Las crisis y la falta de Fe se proyectan y traducen en crisis de Esperanza.

Hermanos nuestros —no sé si en número cada vez mayor— han perdido la Esperanza o simplemente no esperan. Y, lo que es peor, no los desespera la falta de Esperanza.

La no Esperanza y la desesperanza se han convertido para muchos en un clima interior, pesado y angustioso. Se aferran entonces al presente visible, porque el futuro está vacío de eternidad y la vida futura no cuenta. Marginado o negado el Dios de la Fe, el Dios de la Esperanza carece de sentido. Es un absurdo.

Pero el vacío de la Esperanza debe ser cubierto. El hombre necesita y quiere asegurarse, y entonces substituye y transfiere la eficacia y la virtud de la Esperanza divina a la aparente seguridad en los medios humanos. Cuando no se espera ni se confía en Dios, se espera y se confía en el hombre, en el talento, en la técnica, en la ciencia. El subconsciente de nuestra juventud está lleno de una esperanza mesiánica en la técnica. De ella aguarda todo.

Estas posturas, aparentemente firmes, de quien no cree en Dios y, por lo tanto, no espera, por una ósmosis ambiental a veces penetran también en el corazón del Sacerdote.

De un modo insensible, puede darse —y de hecho se da— una transferencia del poder de lo divino al poder de lo humano, de lo científico, de lo técnico, y, sobreevaluando la esperanza en el hombre, se llega a veces a una pseudomística de las realidades terrenas y del arcano que contienen.

El Dios ayuda, el Dios escudo, el Dios fortaleza, el Dios amparo, queda atrás. La oración de súplica no tiene cabida ni razón de ser.

En este contexto histórico, el Sacerdote debe vivir la Esperanza teologal intensamente hacia adentro, para comunicarla poderosamente hacia afuera. El Sacerdote debe esperar por sí y por los otros, para sí y para los otros. Debe marchar seguro hacia el encuentro de Dios, con la certidumbre absoluta de que Dios ha salido a su encuentro antes que él.

III. En qué consiste la Esperanza

La Esperanza, como virtud teologal, es la tensión profunda del alma hacia el Dios que ha descubierto la Fe. La Fe lo hace conocer, lo aproxima, y lo introduce en la mente y en el corazón del hombre. Pero la Esperanza, antes de ser tensión del alma, es atracción de Dios, para infundirle luego la tensión hacia el Dios poseedor y poseído.

La Esperanza tiene características paradójales. Dios está y no está. Se espera y se busca lo que ya se tiene. "No te buscara si no te hubiere encontrado", expresaba el genio de San Agustín, una vez convertido.

La tensión de la Esperanza es permanente porque la novedad de Dios es incesante; novedad que despierta, incontenidas, el hambre y la sed de Dios, al modo del ciervo de los salmos.

Conviene advertir que Dios, presente en el alma, no sólo le infunde la seguridad de su Presencia, sino que la hace sentir de un modo multiforme: seguridad, quietud, alegría, serenidad, audacia, coraje; actitudes del alma cuya fuerza motriz es el mismo Dios.

Quizá el mayor contenido vital de la Esperanza, su nexa más íntimo entre Dios y el hombre, sea la revelación personal que Dios hace de Sí mismo como Divina Providencia, y que sitúa al hombre en una relación exquisitamente "graciosa", frente al universo creado e increado.

Es esa Providencia Divina que se vuelca actuante aún sobre la brizna, y que al mismo tiempo se expande de un polo al otro, todo lo contiene, sabia y suavemente ordena y dispone todas las cosas para el bien de sus hijos.

Santo Tomás de Aquino nos ha dejado lecciones incomparables sobre la génesis de las Virtudes, su desarrollo homogéneo, la primacía de la Caridad, la dinámica de los Dones, el instinto sobrenatural y la connaturalidad con lo divino.

Desde esta perspectiva, la Esperanza no es una virtud solitaria. Entra en juego con la Fe y la Caridad mediante un admirable intercambio, gracias al cual la Fe espera, la Esperanza ama, y la Caridad cree.

Ausencia y presencia de Dios, búsqueda de Dios y reposo en Él, son las líneas de alta tensión sobrenatural en que se mueve la Esperanza teologal.

Pero, a su vez, la Esperanza se conjuga con la pasión del deseo sobrenatural. Se reclaman y mutuamente se fecundan. La Esperanza, a pesar de su condición dinámica como virtud teologal, tiende al reposo porque posee la certeza del bien que espera. El deseo sobrenatural es su aguijón. La mantiene en vela y la provoca a nuevas búsquedas de Dios. Típica tortura de los Santos frente a la eterna novedad de Dios.

Los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los salmos sobre todo, las frecuentes afirmaciones de Jesús: “Confiad, no temáis, Yo estoy con vosotros”, los textos de San Pablo, las experiencias de los Místicos —San Juan de la Cruz, su mayor exponente— nos descubren de un modo existencial cómo actúa la Esperanza, cómo compromete al hombre con Dios y a Dios con el hombre, cómo le acerca la eternidad haciéndole presentir lo que significan los tabernáculos eternos, la Morada de Dios vivo y los bienes que le aguardan.

Como trama entre lo divino y lo humano, en todo este proceso está la fuerza misteriosa de la oración de súplica, cuya resonancia cubre toda la Biblia. La oración de súplica es la expresión habitual de la Esperanza. Nace del corazón que se siente absolutamente pobre ante Dios, y está seguro que el Dios infinitamente bueno quiere socorrerle tendiéndole su Mano.

La Teología nos advierte el carácter arduo que tiene el objeto propio de la virtud de la Esperanza. ¿Es tan difícil esperar en Dios? La arduidad no parte de Dios sino del hombre.

Nuestro modo de esperar es el modo humano. Esperamos en los hombres. Y el hombre es quebradizo, inconstante, limitado. Hay que convencer al corazón del hombre. Su ayuda es aleatoria. Es un tal vez.

Esperar en Dios es esperar en Él porque es Él. Los salmos repiten “quoniam bonus”. Su bondad y su misericordia son infinitas y disponen de todo el poder de Dios. No son tal vez sino un sí. Y el sí de Dios es el mismo Dios.

Él se da como Bien superior a todo el universo. Exige, por lo mismo, disposiciones del alma no comunes, metas previas a la posesión de ese bien, de exigencias arduas.

Dios se hace deseable más allá de todos los bienes contingentes, pero al mismo tiempo se convierte en garantía de posesión futura más allá de todas las seguridades humanas.

Sólo una síntesis sapiencial de la Bondad y del Poder de Dios, de su infinito Amor y de su infinita Misericordia, puede asegurarle al alma quién es Dios, para esperar en Él, para fiarse de Él, para confiar en Él “esperando aún contra toda esperanza”.

IV. Cómo se fundamenta la Esperanza

Israel fundamentó su Esperanza —la virtud de toda su Historia— en el que había de venir, recordado constantemente por la voz de sus profetas. La Iglesia fundamenta su Esperanza en quien ya vino y está con nosotros.

La Esperanza de Israel pasó a la Iglesia, pero de otro modo, y con otros bienes. La Iglesia ya tiene lo que espera porque lo tiene a Cristo. En Él está el pasado, el presente, y el futuro. La Parusía ha comenzado su vigencia a través de Cristo resucitado, cuya gloria vieron nuestros hermanos mayores y cuya vida es vida de la Iglesia y del mundo.

Poseemos las arras del Espíritu, y el Espíritu de Cristo dado a la Iglesia no sólo la vivifica e impulsa, no sólo la preserva de desvíos, sino que la va conduciendo de la luz de la Fe a la luz de la visión.

Este mismo Espíritu hace clamar a la Iglesia: "Ven, Señor Jesús". Ese es su válido clamor, porque es el clamor más profundo de la Esperanza más profunda de la Iglesia.

A ese clamor responde Cristo: "He aquí que vengo", invitándola al sí de las Bodas celestiales.

El fundamento de nuestra Esperanza es Cristo vivo en medio de nosotros.

V. Purificación y perfección de la Esperanza

Todo en la Iglesia pasa por el tamiz de Dios. La Esperanza debe ser perfeccionada y se perfecciona mediante la purificación y el crecimiento. Las dos cosas ocurren gracias a la Cruz.

Es una ley evangélica que el sarmiento que da frutos debe ser podado para darlos más abundantes y mejores. La gracia de esta sangría purifica y perfecciona.

La prueba crucial de la Esperanza es la ausencia de Dios. Todos los Místicos han pasado por esta prueba, que de algún modo también la padeció el Señor en la Cruz, abandonado por su Padre.

Dios se ausenta del alma, desaparece, la abandona. A este abandono de Dios — doloroso y duro — suele unirse la tortura del rechazo, que en cierto modo hace desesperar al alma y morir. El mismo Dios la envuelve en tinieblas, la despoja de todo consuelo, la introduce en un terrible vacío. Atraída y rechazada al mismo tiempo.

Es el misterio del crisol. Son las noches oscuras, es el fuego devorador que todo lo convierte en fuego y en ceniza la escoria. El alma debe esperar contra toda esperanza, y confesarle a ese Dios que purifica, los mismos sentimientos de Job: "Aún cuando me mataras, esperaré en Ti".

Pero hay otra forma de purificación, bastante frecuente en las almas apostólicas. A través de las causas segundas, Dios despoja al alma de los medios divinos y humanos, la reduce a una total impotencia. El Señor quiere realizar grandes cosas de las que Él y sólo Él quiere ser el Autor.

Deja entrar en su juego a paradójales aliados: la contradicción, la calumnia, los fracasos, las críticas, el abandono de los hombres. El mal aplastando soberbiamente al bien.

La mano de Dios está oculta, pero está. La Esperanza le asegura el carácter providencial de esta purificación. Despojada de todo a fin de que el TODO del alma sea sólo Dios.

A medida que el crisol va cumpliendo su tarea, aparece en el alma la pasión por las almas, la audacia e intrepidez apostólica; una fuerza superior a sí misma gracias a la cual todo lo sufre, todo lo puede, todo lo espera.

Pero hay otra forma de purificación. Toma el nombre de crisis de esperanza en la Iglesia institucional — crisis hoy frecuente.

La Iglesia institucional participa de la doble realidad de Jesucristo: es divina y humana. Tiene luces y sombras. En Ella, peregrina hacia la eternidad, no todo es puro, no todo es perfecto, no todo es santo. Pero todo entra en el misterioso y adorable Plan de Dios.

Ella, también como Cristo, es signo de contradicción. En Ella se repite a veces el cuadro evangélico — San Lucas, XXII —. El demonio le ha pedido a Dios poder y libertad para triturar a su Iglesia como se tritura el trigo en la molienda. Y su blanco es la Iglesia jerárquica, la Iglesia-Institución: el Sumo Pontífice, los Obispos, las leyes de la Iglesia.

Pero como a Pedro, el Señor le sigue asegurando a su Iglesia y a quienes son sus Pastores por voluntad divina: "He orado por tí. Tu Fe y tu Esperanza no desfallecerán. Confirma a tus hermanos".

Suponemos al laico maduro en la Fe; con mayor razón al Sacerdote.

A un Sacerdote de Fe las sombras y las manchas en la vida de la Iglesia no logran debilitar ni su Fe, ni su Esperanza, ni su Amor. Al contrario: le urgen a una mayor entrega de sí mismo y a una fidelidad más allá de la muerte.

No podemos negar que hay Sacerdotes que se escandalizan de la Iglesia y la abandonan por lo que sucede en Ella o por lo que no sucede.

"Esta noche todos padeceréis escándalo por causa mía", les advirtió el Señor a los Apóstoles. Y el escándalo sobrevino, no por culpa del Señor.

La esperanza de un Mesías temporal chocó contra el oprobio de la Pasión y de la ignominia de la Cruz. Lapidariamente se

ñala el Evangelio este desenlace: "Relicto Eo fugerunt". Relicto Eo: ellos lo abandonaron, pero Él no los abandonó. Tampoco es la Iglesia institucional quien abandona.

La gran poetisa alemana Gertrudis von Le Fort, en sus maravillosos *Himnos a la Iglesia*, tiene esta expresión: "Madre, nunca te ha conocido aquél que te abandona".

Cuando los criterios humanos reemplazan los criterios divinos, puede ocurrir fácilmente lo que ocurrió a los discípulos de Emaús: "Nosotros esperábamos que Él fuera el liberador de Israel". Él pudo responder: vosotros sí, Yo no, porque mis caminos no son vuestros caminos. Sin embargo, les dijo: "Necios y tardos, ¿no convenía que el Cristo sufriera primero para después entrar en la gloria?"

¿Se puede no esperar en la Iglesia? Es lo mismo que preguntar: ¿Se puede no esperar en Dios?

La Esperanza de la Iglesia peregrina debe ser probada. La Historia de su Calvario lleva veinte siglos y sólo acabará al final de los tiempos. Pero su dolor ha sido siempre menor que su Esperanza. De aquí su disposición para olvidar y comenzar de nuevo.

Su Calvario le sirvió y le seguirá sirviendo para probarle a Cristo su fidelidad más absoluta, y para pagarle de algún modo su amor eterno, pero, además, gratuito.

Como Obispo, agradezco con toda el alma al Padre Celestial la gracia del dolor, a la que siempre ha hecho seguir la gracia, más copiosa aún, del consuelo y del gozo espiritual.

De esta Esperanza, pasada por el crisol de las Noches oscuras, pero fecundada por la Fe, brota el optimismo cristiano. Aún en las horas más sombrías, como María Santísima al pie de la Cruz, la Iglesia espera. La expresión de San Pablo: "Todo lo puedo", con audacia y seguridad mayores, la repite la Iglesia.

VI. Frutos inmediatos de la virtud de la Esperanza

La paz y el gozo son los frutos más detectables de la virtud teológica de la Esperanza. Bienes espirituales e interiores, cuya exuberancia los hace manifiestos.

La paz proviene de la segura Presencia de Cristo. Él es nuestra paz. Proviene de su Presencia ese hálito misterioso que penetra

en el corazón cristiano, lo pacifica comunicándole la certidumbre de la VIDA ETERNA ya incoada. Es esa paz —la única valedera— de la que Cristo dispone como regalo especial suyo, y de la que dijo recalcándola: "Mi paz os dejo, mi paz os doy". Pudo decir: Mi paz soy Yo. Es el reposo al que conduce la inhabitación presencial de Dios como anticipo de lo que ocurrirá en la gloria.

La paz deriva al gozo y lo acrecienta. Dijimos que la Esperanza tiene un carácter paradójico: posee ya al Dios que no posee todavía. Posee a Dios pero no la totalidad de Dios.

Esta situación paradójica de presencia y ausencia, de reposo y de búsqueda, logra su unidad y su equilibrio en la sinergia de las tres virtudes teológicas que, cuanto más perfectas son, más UNO es el acto de las tres.

La certeza de la posesión de Dios colma de gozo la Esperanza, pero lo que aún no posee de Dios la dinamiza hacia la eternidad. Nuestra conversación celestial, de la que habla San Pablo, tiene mucho que ver con la virtud de la Esperanza. Por eso el gozo de la Esperanza es un gozo anhelante, impulsivo cuanto imperturbable. Sabe que le espera otro modo de poseer —mucho más perfecto— y que le aguardan bienes infinitos. Esta expectativa hace al alma ciudadana del cielo más que de la tierra.

Una bruma de tristeza parece envolver a muchos corazones, caprichosamente atormentados e inquietos siempre. La crisis de Fe connota necesariamente una crisis de Esperanza, que produce siempre un amargo fondo de tristeza.

La psicología moderna habla de angustias, de frustraciones, de neurosis, de dramas interiores. ¿Puede estar triste un cristiano? La tristeza es el pesar por un bien ausente. El único bien cuya ausencia legítimamente debe entristecer al hombre es la culpable pérdida de Dios. El cristiano que cree, espera y ama, nunca puede estar triste.

Pero esta tristeza es más inexplicable en el alma sacerdotal. A nosotros se nos da la Presencia viviente de Cristo por medio de la gracia. Hay un pacto de amor entre Él y cada uno de nosotros. Diariamente podemos ofrecer el Santo Sacrificio de la Misa y tener a Cristo en las manos y en el alma.

La Eucaristía, prenda de la futura gloria, sumerge por sí misma nuestro corazón de Sacerdotes en la alegría y en el gozo de

la VIDA ETERNA. Recogemos como palabra de Dios la frase del escritor francés León Bloy: "La única tristeza válida es la de no ser santo".

VII. María Santísima, Esperanza nuestra

Porque Cristo es nuestra Esperanza, María Santísima es MADRE de la Esperanza. No es un título accesorio. La cualifica en su condición de Madre, proyectada hacia nosotros, los que aún peregrinamos.

También a Ella se le infundió la virtud teologal de la Esperanza, y vivió conjuntamente con la Fe y la Caridad el contenido y la tensión propia de esa virtud.

Más que puesta a prueba, su Esperanza se encontró en misteriosos cruces de camino. Su actitud única en ellos fue confiar en Dios, y su Esperanza no fue defraudada.

Ella vivió la Esperanza en las horas imprevisibles. La Anunciación, la Encarnación del Verbo, la firma en blanco dada a Dios en su Fiat.

Ella vivió la Esperanza en las horas cotidianas, en los sucesos ordinarios. Las Bodas de Caná ponen de manifiesto la seguridad de su Esperanza en Cristo. Pide por una sola vez y espera con inquebrantable seguridad. Ella está segura de Aquél que nunca podrá decirle NO a su Madre.

Ella vivió la Esperanza en las horas heroicas. La Cruz, la muerte de Cristo, su soledad, su Esperanza contra toda Esperanza en la Resurrección de Jesús. Imagen de la Iglesia en sus horas de martirio, ejemplo para quienes deben llevar una pesada cruz.

Ella vivió la Esperanza de la fecundidad apostólica, mediante su larga oración de diez días en el Cenáculo, esperando al Prometido del Padre, anunciado por su Hijo. El fuego de Pentecostés consumó su heroica Esperanza. El Espíritu Santo se hizo fecundo en María como Madre de la Iglesia.

Desde entonces, toda alma apostólica —el Sacerdote antes que nadie— debe contar con Ella, porque sin Ella será estéril su trabajo.

Ella es la causa de nuestra Alegría. No es el título de un pasado histórico. Es actual misión suya, desde la visión beatífica hacia nosotros, pobres peregrinos. Quiera Ella suplicarle al Señor en este Jueves Santo, y luego a lo largo de la vida, que aumente en nosotros la Fe, la Esperanza y la Caridad y un alegre y confiado gozo. Así sea.

ADOLFO TORTOLO

Arzobispo de Paraná

"El buen Pastor, es decir, el obispo y quien comparte con él su ministerio, hoy no se encuentra ya ciertamente en aquella situación arcádica y tranquila, que su título parece asegurarle. Hoy todo se cuestiona. Todo es tensión, todo es presión. Decidlo vosotros: ¿es hoy fácil ser obispo? Nos referimos al obispo que guía a su rebaño, enseñándole el camino bueno, no a aquel que reduce su obligación a dejarse llevar por el viento que sopla (cf. Ef. 4, 14); nos referimos al obispo vigilante, maestro, educador, rector, santificador; al obispo que se siente impulsado, tanto fuera como dentro de la Iglesia, a dar a su vida un estilo, una fuerza según el Evangelio; al obispo que observa y conoce al mundo en su agresivo proceso de secularización, el cual no sólo despoja al hombre de los vestigios exteriores de sus costumbres cristianas, sino que lo corroe también en las certezas morales y religiosas que le quedan y lo deja, según una equívoca terminología hoy en moda, 'libre' como un ciego para andar donde le plazca".

DE SU SANTIDAD PABLO VI

Homilía en la celebración eucarística con los obispos italianos (11 de junio de 1973).

MADUREZ SACERDOTAL

La Instrucción "*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*"⁽¹⁾, publicada por la Sagrada Congregación para la Educación Católica, señala como fin de la formación que debe dar el Seminario, el logro de la *madurez sacerdotal*, la cual presupone, como algo esencial e integral, la presencia de ciertos elementos humanos que den garantías de una mayor eficacia, fecundidad y estabilidad al ministerio sacerdotal en la Iglesia.

Por eso, parece oportuno centrar nuestra atención, como intentaremos hacerlo a lo largo del presente artículo, en una sola afirmación del documento: "La naturaleza de la formación del sacerdote es tal, que *debe perfeccionarse cada día más, durante toda la vida*, pero sobre todo en los primeros años siguientes a la ordenación"⁽²⁾.

Esto significa que el sacerdote maduro tiene que ser un hombre maduro; e implica necesariamente que allí donde aparezca en la comunidad cristiana un sacerdote deficiente, un hombre inestable en su sacerdocio, debajo del sacerdote no realizado se esconderá un hombre inmaduro. Las defecciones sacerdotales, los fracasos sacerdotales, las crisis sacerdotales de cualquier tipo, pueden tener distintas explicaciones, como las tienen en las vidas de los otros hombres; pero la más común que aparece en el sacerdote que pierde o arriesga su compromiso sacerdotal, especialmente por alcoholismo, descontrol sexual o

(1) S. Congregatio pro Institutione Catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Romae 1970, p. 66 (La traducción en castellano de este documento ha aparecido bajo el título de *Normas básicas para la formación sacerdotal* en L'Osservatore Romano, edición semanal en lengua española, n. 65, pp. 5-8; n. 66, pp. 5-8; n. 67, pp. 5-8; de 29-III-70, 5-IV-70 y 12-IV-70, respectivamente. *Nota del Traductor*).

(2) *Ibid.* n. 100.

complicaciones en su eficacia sacerdotal como por ejemplo la hipochondría, es, no tanto la falta del idealismo sacerdotal —que en tales casos permanece como un nuevo tormento— sino la inmadurez personal y sacerdotal.

Nuestro actual propósito es presentar la figura del sacerdocio en términos de madurez sacerdotal, madurez humana y sobrenatural, y afirmar que la adquisición de la madurez constituye el principal objetivo de la formación del Seminario.

1. VOCACION DIVINA A LA MADUREZ HUMANA Y A LA PERFECCION SACERDOTAL

El fin de la formación en el Seminario en orden al sacerdocio y de la continuidad de dicha formación después del Seminario, de modo especial para los jóvenes sacerdotes pero también para todos nosotros sacerdotes, es formar *un hombre maduro, un hombre responsable, un sacerdote, por tanto, perfecto y fiel*.

Todos los hombres son llamados por Dios a esa realización de sí mismos que denominamos madurez y que constituye la perfección; los cristianos, pero sobre todo los sacerdotes, reciben un especial llamado a la perfección. Ya en el Antiguo Testamento, Yahweh llamó a su pueblo a ser maduro, perfecto y santo: "Sed, pues, santos para Mí, porque Yo, Yahweh, soy santo, y os he separado de entre los pueblos, para que seáis míos" (Lev. 20, 26). Asimismo, el Señor Jesús, en su primer sermón público, pronunciado en el monte de las Bienaventuranzas, reiteró ese llamado: "Vosotros, pues, sed perfectos como es

Su Eminencia Reverendísima Mons. Dr. JOHN JOSEPH WRIGHT, Cardenal de la Santa Iglesia Romana y Prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero, "trabaja con inteligente criterio por la salvaguardia y difusión de la integridad de la fe y por el ordenamiento de la vida de los presbíteros". Este juicio pertenece a Su Santidad Pablo VI, y está expresado en la Carta del 3 de junio de 1972, al cumplir el Cardenal Wright el XXV aniversario de su ordenación episcopal. Al publicar MIKAEL esta colaboración que hemos recibido del ilustre Cardenal, lo hace queriendo servir principalmente al presbiterio y a los seminaristas de la Arquidiócesis, y también a todos los sacerdotes y seminaristas de Argentina a cuyas manos lleguen nuestros ejemplares. La palabra y la mente romanas del Cardenal Wright, que ha servido y sirve tan fielmente a la Iglesia y al Santo Padre (pensamos —entre otras intervenciones— en la preparación del *Directorio Catequístico General*), ayudarán ciertamente a ahondar en el cumplimiento de los deberes exigidos por la madurez sobrenatural del sacerdote.

perfecto vuestro Padre celestial” (Mt. 5, 48). En consecuencia, todos los cristianos, y, repitámoslo, de una manera especial los apóstoles y sus sucesores, junto con sus colaboradores sacerdotes, están llamados a ser perfectos. Su vocación no es a una perfección angélica, sino que es un asemejarse a Dios mismo, un asemejarse al Padre celestial, un asemejarse a su Hijo amado, Eterno y Sumo Sacerdote, semejanza constituída por el hecho de que ellos buscan y, por la gracia de Dios, alcanzan la realización plenaria de su ser, que se da en ellos a la manera en que Dios posee la perfección total de su propio Ser.

Esta madurez y perfección del hombre es también tema de las exhortaciones apostólicas de San Pablo: “A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida del don de Cristo. Por eso dice: ‘Subiendo a la altura, llevó a los cautivos, y dio dones a los hombres’. ¿Qué quiere decir ‘subió’ sino que antes bajó a las regiones inferiores de la tierra? Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo. Él mismo ‘dio’ a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, *a la madurez de la plenitud de Cristo*” (Ef. 4, 7-13). De ahí que el fin de la formación del Seminario y aún la posterior, sea formar un hombre maduro, que vendrá así el fundamento de un sacerdote perfecto “en la madurez de la plenitud de Cristo” mismo, porque el sacerdote es verdaderamente *otro Cristo*; él es el ministro y “servidor de Cristo” y de la Iglesia, y él es el guardián y dispensador de los misterios de Dios (I Cor. 4, 1-4).

2. ELEMENTOS HUMANOS DE LA MADUREZ⁽³⁾

Ciertos aspectos de la cultura y civilización contemporáneas, más particularmente quizás dentro de la familia misma, pero ciertamente en la sociedad civil, no hacen fácil la pronta respuesta a la vocación sacerdotal, ni tampoco fácil su realización. Más aún, las circunstancias

(3) En estas reflexiones nosotros tocamos sólo los elementos más evidentes e importantes de la formación del Seminario y del post-Seminario. Un catálogo más completo de los “valores humanos” requeridos en la formación sacerdotal, puede verse en los artículos de los numerosos colabo-

de nuestros tiempos, tampoco ayudan al logro de la madurez, ni siquiera humana, que la perfección sacerdotal presupone. La situación en la que la personalidad del sacerdote de hoy se encuentra a sí mismo como hombre, debe, por tanto, ser definida como *negativa* en relación con la madurez sacerdotal, al menos porque aumenta enormemente la responsabilidad personal del joven candidato al sacerdocio con respecto a su propia formación. Responsabilidad para alcanzar la realización del propio progreso personal, responsabilidad para realizar plenamente todo su potencial humano (nunca debemos olvidar que la palabra “educación” deriva de *educere*), por lo cual la adquisición de la madurez recae casi totalmente sobre él, aspirante al sacerdocio, y esto en una era de tecnología y en una cultura fundamentalmente referida al mundo exterior a la persona antes que al interior. Los seminaristas y sacerdotes jóvenes de otra generación tuvieron una ventaja proveniente de la propia educación, constituída por la tradición de las artes liberales, tradición que implicaba un humanismo referido más a la persona que a la maquinaria de su vida, y que reunió y transmitió la sabiduría y la disciplina de siglos, en oposición a las preocupaciones de un saber extraviado, especialmente referido a las cosas, y de una tecnología —sin negar su conveniencia y su utilidad relativas— preocupada por lo exterior.

Este humanismo, particularmente cuando estuvo influido y elevado por el Cristianismo, transmitió al seminarista y al sacerdote, no un mero conocer sino, lo que es mucho más importante, la sabiduría acumulada en el mundo occidental por el pensamiento de la civilización griega, la disciplina de la herencia romana, y la interioridad mística de la tradición judeo-cristiana. Me apresuro a señalar que la tradición filosófica, literaria y religiosa del mundo oriental tiene también elementos normativos, pero en el mundo occidental, ciertamente la tradición de las artes liberales, juntamente con la fe religiosa, suministró una herencia que puede ser sintetizada —algo que quizás parece simple, pero que es muy significativo— en tres normas que debemos a las tradiciones griega, romana y judeo-cristiana, integradas en su-

radores de “Seminarium”, 21 (1969). Para una orientación general sobre la materia: cf. Paolo Mietto, *Maturità umana e formazione sacerdotale*, Bologna (1968). Puede encontrarse una rica bibliografía relacionada con este tema en *Handbuch der Pastoraltheologie*, Herder, 1968, band III, pp. 432-433.

cesivas etapas a una cultura cristiana y, en no poca medida, a la cultura del mundo occidental.

a) Conocimiento de sí mismo

Cada una de estas normas puede ser expresada en pocas palabras. Los griegos, de mente intelectualista y filosófica, nos dejaron la fórmula: *Conócete a tí mismo* (“Cognosce te ipsum”). En esta fórmula, el filósofo que nos transmitió las dos corrientes principales de la filosofía griega, reunió la contribución de ese mundo en orden a nuestra madurez como hombres y, en el caso de aquéllos que seguimos una vocación eclesiástica, para nuestra madurez como sacerdotes. Todo conocimiento comienza con el conocimiento de sí mismo y cualquier otro conocimiento que nosotros podamos poseer, por más extenso y por más erudito que sea, puede fácilmente resultar una fuerza de desintegración personal a menos que, quien lo posea, antes que nada *se conozca a sí mismo*: sus capacidades, sus limitaciones, sus virtudes y aquellas inclinaciones al mal que la espiritualidad tradicional llama su “pasión dominante”. Esto es verdad en nuestros días como lo era en tiempo de Sócrates: Todo conocimiento comienza con el conocimiento de sí mismo.

Para nadie es esto más verdadero que para el candidato al sacerdocio. Desde los primeros días de su formación, necesariamente debe conocerse a sí mismo mucho más de lo que pueda conocerlo cualquier tercero, por muy agudo que pueda ser su discernimiento de espíritus. Y sólo en la medida en que se conozca a sí mismo podrá proporcionar los elementos esenciales del conocimiento que aquellos que lo aconsejan, guían y ayudan a formarse, puedan poseer. Debe conocerse en profundidad, percibiendo claramente su propio ideal y pesando cuidadosamente sus propias aptitudes para realizar ese ideal. Debe haberse mirado a sí mismo y reflexionado sobre sí mismo sinceramente, y con realismo, para valorar sus condiciones físicas, sus aptitudes psicológicas, su fuerza moral, su capacidad religiosa, emocional e intelectual. Sólo sobre la base de su autoconocimiento puede responderse a sí mismo, o proporcionar a los otros los elementos de la respuesta, acerca de cómo está preparado para responder a lo que se presenta como un llamado al sacerdocio, con una decisión que sea cuidadosamente asumida, responsable, y, para volver a nuestra palabra clave, madura.

Si él piensa que oye dentro de sí la voz del Señor que le dice: “Sígueme”, “Venid conmigo y os haré pescadores de hombres” (Mt. 4, 19), podrá responder con una madurez al menos incipiente: “He aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad” (Heb. 70, 7), lo que significa responder apoyado en un conocimiento de sí que es parte tradicional de nuestra cultura y de la valiosa herencia que hemos recibido.

Conocer en qué consiste la vocación divina —la vocación de Cristo mismo al sacerdocio— es, por supuesto, indispensable. Pero la respuesta a esa vocación presupone un conocimiento de sí mismo en el plano natural, que, con realismo, humildad y objetividad, ponga bajo el examen y bajo el eventual control de sí mismo, todo el dinamismo personal del que depende la madurez. La unión de estas dos formas de conocimiento, conocimiento de Cristo y conocimiento de uno mismo, ofrece las condiciones indispensables para la madurez humana tanto en el seminarista como en el sacerdote. La primera (conocimiento de Cristo), proporciona la *diferencia* que caracteriza al hombre que se convierte en sacerdote, otro Cristo; pero, para que la conjunción de las dos sea efectiva, la segunda (conocimiento de uno mismo) debe preceder en el tiempo.

b) Dominio de sí mismo

Si los griegos eran intelectualistas y así nos dejaron en herencia la fórmula intelectualista “*conócete a tí mismo*” (“cognosce te ipsum”), el mundo romano estaba más cerca de lo que podríamos llamar *voluntarismo*. Su cultura tuvo muchas derivaciones y su contribución específica a la tradición de las artes liberales y la civilización del mundo occidental, está representada por sus *planeamientos*, su sentido práctico, la construcción de caminos, su genio para la Ley y para el Imperio. Podemos, con alguna simplificación, sintetizar su contribución en esta fórmula: “*gobiérnate a tí mismo*” (“rege te ipsum”). Unida al “*conócete a tí mismo*” de los griegos, esta norma proporcionó la base de un humanismo que estaba en el corazón de la cultura del mundo mediterráneo, y que sirvió más tarde para mostrar a todos los cristianos, especialmente a los sacerdotes, la conveniencia del autoconocimiento y la autodisciplina.

Jesús dijo simplemente: “*niégate a tí mismo*”, con lo cual exhortó al gobierno de uno mismo y a la perfección que implica este auto-

gobierno, siempre más efectivo y programado. En el Evangelio de San Mateo leemos las siguientes palabras del Señor: "Si alguno quiere venir en pos de Mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiere salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por Mí la encontrará" (Mt. 16, 24-25).

Estas palabras del Maestro fueron, durante generaciones, el fundamento de la autodisciplina sacerdotal; ellas dieron una mayor nobleza a lo que de otro modo hubiera sido el mero estoicismo del mejor espíritu romano. La doctrina de Jesús relativa a la obediencia, y el modo en que conectó la obediencia con sus mandamientos de amor por Su Persona ("Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que Yo os mando", y otros pasajes similares, cf. Jn. 14, 1-16), es Su forma de aquella insistencia romana en la formación de la voluntad y en la centralidad de la ley. Cuantas veces Jesús habló del Amor, lo hizo en términos de una Ley, de un nuevo mandamiento, de un acto de la voluntad que concierne ciertamente a todo el hombre, pero que depende de la medida en que hayamos unido autodisciplina y autoconocimiento.

La observancia de los mandamientos del Señor y de la disciplina de la Iglesia fue desde el principio, sobre la base de las palabras del mismo Jesús, garantía de la autenticidad de todo amor cristiano por Cristo y por la Iglesia; *a fortiori*, se hizo esencia del sacerdocio y evidencia de la madurez del sacerdote.

El hombre de nuestro tiempo que se hace sacerdote, tiene poca disposición para aceptar este aporte de la herencia romana o las exigencias que Cristo, personalmente o a través de su Iglesia, incluye en su Ley de Amor. Nuestra generación busca con ahinco caminos más anchos y más fáciles, amplias avenidas con numerosos accesos, las cuales podrán ser útiles para el progreso técnico, pero de ningún modo su preferencia sobre las rutas secundarias puede ser norma válida para la vida espiritual. Porque aquellas palabras del Señor que exigen autodisciplina siguen siendo hoy tan obligatorias como antes de la era de las supercarreteras: "Entrad por la puerta estrecha porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha la puerta y qué angosto el camino que lleva a la vida!; y pocos son los que la encuentran" (Mt. 7, 13-14).

Estas son las palabras con las que, aún hoy, Cristo habla a sus seminaristas y a sus sacerdotes. Nada de estoico hay en esto, como pre-

tenden los críticos contemporáneos, porque dichas palabras están cargadas de amor e incitan al amor, un amor que se expresa a sí mismo, mediante la autodisciplina, con libertad y obediencia amorosa a la Voluntad del Padre. Tal obediencia, incluso hasta la muerte de cruz, fue la forma divina del instinto humano de *governarse a sí mismo* y de la autodisciplina que los romanos nos transmitieron. Ello constituye la verdadera esencia del sacerdocio de Cristo y su título de gloria: "Se humilló a Sí mismo... haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Fil. 2, 6-8). Esta obediencia fue obediencia al mandato, a la Ley impuesta sobre Él por su Padre, pero fue una obediencia libre hecha posible por ese autodomínio que fue preeminente en Cristo y que es indispensable en el sacerdote.

c) Entrega de sí mismo

Si es verdad, y así lo juzgo, que la herencia griega y romana, en el nivel natural de nuestra tradición occidental de artes liberales, con sus respectivos aportes del *conócete a tí mismo* ("cognosce te ipsum") y el *gobiérnate a tí mismo* ("rege te ipsum"), contribuyó fuertemente no sólo al clima sino también al contenido del progreso hacia la madurez en los candidatos al sacerdocio del período pre-tecnológico, pre-fenomenológico de nuestra historia cultural, no es menos cierto que la tradición profética hebrea y, ciertamente, la revelación cristiana, integraron esa tradición greco-romana y la elevaron a un nivel en el cual la madurez en Cristo se hace posible. La tradición judeo-cristiana agregó esta fórmula: *entérgate a tí mismo* ("dona te ipsum").

Lo hizo, según el espíritu de la autoentrega mediante la aceptación, por parte de los judíos, de la elección divina, mediante la voluntaria segregación y el compromiso de un pueblo en prosecución de un ideal que constituyó a los Judíos como nación. Lo hizo, por la entrega simbólica de sí mismo en esa obediencia absoluta y esa generosidad incondicionada de la acción simbólica de Abraham, que se dispuso para darse a sí mismo en su hijo frente al pedido de Dios. La regla de vida contenida en el *entérgate a tí mismo*, quedó, por supuesto, perfectamente demostrada y ejemplificada para siempre por el propio anonadamiento del Hijo de Dios Encarnado, su compromiso inquebrantado y el ofrecimiento de Sí mismo en la cruz.

Con respecto a la vocación sacerdotal, el autoconocimiento y la autodisciplina hacen posible la autoentrega como respuesta a la propia

vocación que fue, de una vez por todas, *total, libre, definitiva* y —tal es el punto de nuestras presentes consideraciones—, *plenamente madura*. Esta implica un compromiso con Cristo, Eterno y Sumo Sacerdote, con su Iglesia, con el servicio del Pueblo de Dios básicamente estructurado y planeado por Él, y con aquella porción del rebaño encomendada a la solicitud, sin reservas, de su cuidado pastoral.

Para esta total y consciente autoentrega a Cristo y para la manera incondicionada en que se hace a sí mismo apto en orden al servicio de la Iglesia, el joven fue preparado durante todo el tiempo de su estadía en el Seminario no sólo por la dirección espiritual y por la gracia que recibe el seminarista a través de la vida sacramental, ni sólo por la formación cultural filosófico-teológica, sino también por la integración de aquellas tres fórmulas que hemos estado considerando: autoconocimiento, autodisciplina, autoentrega. Se trató de una preparación personal, a la vez humana (humanística) y cristiana. Y por ella fue posible que la gracia construyera sobre la naturaleza y se obviara el terrible peligro de un conflicto entre la naturaleza y la gracia, entre la fe y la razón, entre el sacerdote comprometido con su sacerdocio y el hombre culto, conflicto que ha constituido una amenaza, no sólo a la perseverancia sacerdotal, sino también a la integridad personal, y que se planteó a partir de las distinciones de Descartes, que desligaron el plano de la preparación humana y de la razón del plano de la preparación sacerdotal y de la fe.

La autoentrega debe ser siempre un ofrecimiento *definitivo* de sí mismo; y esto fue simbolizado tradicionalmente de muchas maneras, ya por el corte de cabello en la tonsura, o por el simbólico paso adelante en el subdiaconado*, o por la postración ante el altar el día de la ordenación sacerdotal. Las nuevas formas culturales han de requerir y sugerir nuevos símbolos, y parece casi seguro que al menos algunos de los símbolos tradicionales puedan desaparecer enteramente. Pero lo esencial de esta entrega permanece perenne e inmutable. No hay autoconocimiento mientras se oculte a sí mismo algún sector del propio ser; no hay autodisciplina mientras se exima de ella algún sector de su vida instintiva, física o espiritual; no existe autoentrega cuando hay falsedad, o reservas mentales, o el corazón permanece dividido, o se regresa, con el deseo, a recuperar lo que se había ofrendado. Je-

(*) El Autor hace referencia al gesto de aproximarse al Altar, con el cual se significa la plena aceptación de los deberes sagrados que se asumían por la sagrada ordenación del subdiaconado. (N. del T.).

sús, usando aquel ejemplo de quien vuelve atrás la mirada, puso esto perfectamente en claro desde el comienzo del orden cristiano; la Iglesia, en su Magisterio oficial, nunca contradijo ni traicionó el mandato de Cristo de que la entrega al sacerdocio debe ser total y, particularmente, de que debe ser un ofrecimiento de la persona íntegra, con todos sus dones, incluidos los carismáticos, sabiendo que son recibidos de Dios y que Dios pedirá que le sean devueltos a través del servicio a los demás, desde el momento en que Él dio al hombre cristiano su especial vocación al sacerdocio ministerial. La autoentrega requiere el don de toda el alma y todo el cuerpo: las propias manos para ofrecer el Sacrificio de Cristo y administrar los sacramentos, la propia boca para proclamar la Palabra de Dios, el propio corazón y todos sus afectos para el incondicionado e indiviso amor por las cosas de Dios, comenzando por la Humanidad de Su Hijo y extendiéndolo, sin ninguna excepción fundada en consideraciones personales, a todo el Pueblo de Dios, y muy particularmente a aquellos de la propia parroquia, colegio u otro grupo, a quienes uno ha sido asignado no tanto como resultado de la propia preferencia, sino como parte de su entrega personal.

Un nuevo motivo que hace indispensable el ofrecimiento del propio cuerpo es la necesidad de que los sacerdotes maduros jueguen un papel especial en aquel *completar* a Cristo en la edificación de su Cuerpo Místico que es la Iglesia, de acuerdo con la palabra de San Pablo: “Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y *completo en mi carne* lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia” (Col. 1, 24). Por todo esto, Pablo se define a sí mismo como “crucificado” de una vez para siempre con Cristo. Él expresó su propia entrega como una identificación tan íntima con Cristo que le hizo posible decir de sí mismo que ya no era él quien vivía sino “Cristo vive en mí”. Con estas palabras quiso significar no sólo una presencia mística de Cristo en su espíritu, en su voluntad obediente o en su mente devota; significó que Cristo vivía en su propia carne y esto porque él mismo, conociendo esta carne en todas sus virtualidades para el bien y para el mal, y dominándola en todas esas virtualidades, respondió con una total entrega personal al don que Cristo hizo de Sí y que posibilitó su vida como cristiano y como sacerdote. En su Epístola a los Romanos, Pablo invita a todos los cristianos, pero en forma especial, sin duda, a los sacerdotes, los cuales deben ser modelos para los cristianos: “Os exhorto,

pues, hermanos, por la misericordia de Dios, *a que ofrezcáis vuestros cuerpos como víctima* viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual” (Rom. 12, 1).

De algún modo nuestra nueva cultura, nuestra cambiante civilización, nuestros nuevos patrones superficiales de vida y pensamiento, deben hacer posible ese autoconocimiento, esa autodisciplina y esa autoentrega, que una vez fueron producidas por la feliz combinación de la cultura de las artes liberales, la teología fundada en los Evangelios y la fe constante de la comunidad cristiana. Por lo cual solamente mediante la realización de estos tres elementos esenciales de la madurez —conocimiento, disciplina y entrega de sí mismo—, se puede hablar de *autenticidad* del sacerdocio ministerial como el catolicismo lo ha entendido desde el principio. Tan sólo cuando estos tres elementos se han verificado, para usar términos modernos, podemos hablar de *identidad* sacerdotal, cuya realidad y eficacia se busca ansiosamente en el mundo de hoy⁽⁴⁾.

El Papa Pío XI, en su Encíclica sobre el sacerdocio *Ad Catholici Sacerdotii*, que es siempre válida, asumiendo toda la tradición de la Iglesia desde sus orígenes, se sintió preparado para formular una conclusión que puede convertirse en premisa pastoral para los Obispos contemporáneos, hasta tanto que las tres fórmulas de las cuales hemos tratado sean nuevamente realizadas. Pío XI dijo que si no podemos asegurar un número suficiente de sacerdotes como los que hemos descrito, *entonces es mejor tener pocos sacerdotes buenos al servicio de la Iglesia que tener muchos malos*⁽⁵⁾. Es mejor pocos sacerdotes maduros que muchos inmaduros, desconocedores de ellos mismos y de Dios, no preparados para gobernarse a sí mismos y por tanto incapaces de

- (4) Cf. Discurso del Papa Pablo VI, *Sacerdoti autentici di Cristo e della Chiesa*, en “Insegnamenti”, VI, pp. 1052-1053; Pablo VI, *Il Sacerdozio*, Ancora, Milano, 1970, pp. 149-150; Michele Card. Pellegrino, *Cosa aspetta la Chiesa torinese dai preti di domani - Il Seminario minore*, collana “Maestri della fede”, n. 28, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1970, p. 11.
- (5) Cf. A. A. S., 28 (1936) 44. (El texto Papal al que se refiere el Card. Wright está incluido en el siguiente párrafo que transcribimos: “Y no se dejen conmover así los Obispos como los Superiores religiosos por el temor de que esta severidad necesaria venga a disminuir el número de sacerdotes de la diócesis o del Instituto. El Doctor Angélico Santo Tomás estudió ya esta dificultad y respondió así con su acostumbrada lucidez y sabiduría: “Dios no abandona nunca a Su Iglesia hasta el punto de que no se encuentren (sacerdotes) idóneos en número suficiente para la necesidad del pueblo, si se promoviesen los dignos y se rechazasen los indignos” (S. Th. Suppl. q. 36 a. 4 ad 1). Por lo demás, como ob-

regir a los demás, condicionados en la entrega de sí mismos y por eso infecundos en lo personal y en lo apostólico.

3. DIGNIDAD Y RESPONSABILIDAD DEL SACERDOTE

a) Madurez y perfección sacerdotal

Hemos tratado de algunos elementos esenciales de la vida del Seminario y de la formación de los jóvenes sacerdotes a la luz de la Sagrada Escritura y de la tradición humanística.

El Concilio Vaticano II destaca: “(Los sacerdotes) en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote (cf. Heb. 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28), para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino”⁽⁶⁾. Para realizar estos objetivos de su ordenación sagrada, los sacerdotes están continuamente llamados a cultivar y desarrollar la entrega de sí mismos, el dominio de sí mismos y también el conocimiento de sí mismos. Las exigencias de este llamado han sido tratadas en documentos recientes de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, en reiterados discursos del Santo Padre⁽⁷⁾, y en un programa de acción surgido de las directivas recientes emanadas de la Sagrada Congregación mencionada⁽⁸⁾ y de la Sagrada Congregación para el Clero⁽⁹⁾.

serva bien el mismo Santo Doctor, refiriendo casi literalmente las graves palabras del cuarto Concilio Ecuménico lateranense, ‘si no se pudieran encontrar tantos ministros como existen en la actualidad, sería mejor tener pocos ministros buenos que muchos malos’ (Conc. IV de Letrán, c. 27; S. Th., Suppl. q. 36 a. 4 ad 1). Y es esto mismo lo que nosotros hemos recordado en una solemne circunstancia, cuando (...) hemos dicho que *‘vale más un sacerdote bien formado que muchos pocos o nada preparados y con los cuales no puede contar la Iglesia, si es que no debe más bien temer de ellos’*. Qué horrible cuenta, Venerables Hermanos, tendremos que rendir al Príncipe de los Pastores (I Petr. 5, 4), al Obispo Supremo de las almas (I Petr. 2, 25), si hubiéremos entregado estas almas a guías ineptos o a conductores incapaces!”. Cf. Encíclicas Pontificias - 4ta. ed., Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1963, T. I., p. 1439, n. 66. *N. del T.*).

- (6) Const. *Lumen Gentium*, n. 28.
- (7) Pablo VI, *Il sacerdozio*, Ancora, Milano 1970, p. 344.
- (8) S. Congregatio pro Institutione Catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Roma 1970, p. 66.
- (9) Congregatio pro Clericis, *Litterae circulares ad Conferentiarum Episcopatum Praesides de permanenti cleri, maxime iunioris, institutione et formatione secundum placita Congregationis Plenariae die 18 Octobris habitae*, Typis Polyglotis Vaticanis (1969), p. 13.

El Concilio, en el decreto *Optatam totius*, habla claramente de la necesidad de la madurez sacerdotal y de la perfección sacerdotal, especialmente cuando hace un llamado a las Conferencias Episcopales de las diversas partes del mundo para que procuren la *gradual* introducción de su joven clero en la vida y la acción⁽¹⁰⁾ sacerdotales, proveyendo constantemente a la renovación e incremento de los recursos espirituales, intelectuales y pastorales del clero⁽¹¹⁾. Los documentos publicados por no pocas Conferencias Episcopales dan esperanza, alentadora en unos casos, preocupada en otros, de que las nuevas directivas de vida, pensamiento y acción, están siendo incorporadas a la antigua y perenne exigencia de *madurez sacerdotal*.

La madurez intelectual, sobre todo en las ciencias sagradas, es exigida solemnemente al neo-presbítero por el Obispo consagrante durante la ceremonia de la ordenación. Los sacerdotes, se dice, deben ser maduros en su saber. Su doctrina, enraizada en el Evangelio y los Santos Padres, debe incluir el conocimiento de las declaraciones del Magisterio eclesiástico, especialmente de los Concilios y de los Romanos Pontífices, así como una clara y segura posesión de los principios teológicos, con todo lo cual deben preparar “una medicina espiritual para el Pueblo de Dios”⁽¹²⁾.

La madurez espiritual se manifiesta en una permanente renovación de esa entrega de sí la cual, según vimos, era la contribución cristiana específica a la triple fórmula que hemos propuesto. Se hace posible por la renuncia a sí mismo, a la propia vida, al propio tiempo, a todo lo que uno es y tiene. Tal autoentrega es posible sólo con Cristo y en Cristo y por Cristo; está expresada litúrgicamente en la celebración eucarística del misterio pascual durante la Santa Misa, pero no

(10) Cf. n. 22.

(11) Cf. *Litterae circulares ad Conferentiarum episcopalium Praesides*, n. 4; *Ratio fundamentalis*, nn. 100-101.

(12) *Pont. Rom., De Ordinatione Presbyterorum*, Cf. el decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 19; *Litterae circulares*, n. 5; *Ratio fundamentalis*, nn. 100-101. A veces uno piensa que sería mucho más conducente para su madurez si los sacerdotes emplearan más tiempo leyendo y meditando las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, los documentos del Magisterio, los trabajos de los teólogos seguros, que dejándose encandilar por las “novedades” teológicas (que Maritain llamó, con no excesiva impaciencia, “teología-ciencia-ficción”) y por un sector de la prensa católica que se erigió a sí mismo en conciencia, maestra y reformadora de la Iglesia.

termina con las palabras finales de la Misa. Es un programa para los 365 días del año y para todos los años de nuestra vida.

Los sacerdotes pueden tender a la perfección, o, para ser exactos, están obligados a buscarla, obedeciendo al precepto del Señor: “Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt. 5, 48). Esta especial obligación que tienen los sacerdotes de buscar la perfección, proviene de que ellos, en virtud de su ordenación, que es una consagración mayor y específica a Dios por sobre la realizada en el Bautismo y la Confirmación, son elevados a la categoría de instrumentos vivos de Cristo, Eterno y Sumo Sacerdote, para continuar en el tiempo su misma obra divina, que ha asumido todas las virtualidades de la naturaleza humana para ponerlas a disposición del poder de Dios y de los fines de Dios. Así consagrados por la unción del Espíritu Santo y enviados por Cristo, se mortifican en su cuerpo y se dan a sí mismos enteramente al servicio de los hombres haciendo de ese modo posible su progreso y santificación hasta la realización del “hombre perfecto”, esto es, el hombre plenamente maduro⁽¹³⁾.

Para alcanzar esta madurez, específicamente sacerdotal, se debe considerar indispensable la total entrega de sí mismo no sólo a Dios y a Cristo sino también a los fieles, a la propia parroquia, a la propia diócesis y a la Iglesia Universal. El sacerdote debe *inmolarse* a sí mismo como hizo Cristo. Debe imitar al Cristo de la cruz (ni la teología cristiana ni la historia conocen otro), a la Iglesia que sufre (tampoco conoce otra la historia o la teología), y no hay verdadero sacerdote sin la cruz o sin el sufrimiento en la médula de su vida y en la médula de su ministerio.

En el decreto *Presbyterorum Ordinis* el Concilio afirma claramente y con fuerza: “Cristo, a Quien el Padre santificó o consagró y envió al mundo, ‘se entregó a Sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y purificar para Sí un pueblo peculiar suyo, celador de buenas obras’ (Tito 2, 14)”⁽¹⁴⁾. “Como los presbíteros participan, por su parte, el ministerio de los Apóstoles, Dios les da gracia para que sean ministros de Cristo en las naciones, desempeñando el sagrado ministerio del Evangelio, a fin de que sea acepta la oblación de las naciones, santificada por el Espíritu Santo. Pues por la predicación apostólica del Evangelio se convoca y congrega el Pueblo de Dios, de suerte que to-

(13) *Presbyterorum Ordinis*, n. 12.

(14) *Ibid.*, n. 12.

dos los que a este Pueblo pertenecen, por estar santificados por el Espíritu Santo, se ofrezcan a sí mismos como 'sacrificio viviente, santo y acepto a Dios' (Rom. 12, 1). Ahora bien, por el ministerio de los presbíteros se consuma el sacrificio espiritual de los fieles en unión con el Sacrificio de Cristo, Mediador único, que por manos de ellos, en nombre de toda la Iglesia, Se ofrece incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía hasta que el Señor mismo retorne"⁽¹⁵⁾.

En el número doce del mismo decreto, el Concilio retoma este tema una vez más: "Por ello, al ejercer el ministerio del Espíritu y de la justicia, si son dóciles al Espíritu de Cristo, que los vivifica y guía, se afirman en la vida del Espíritu. Ya que por las mismas acciones sagradas de cada día, como por todo su ministerio, que ejercen unidos con el Obispo y los presbíteros, ellos mismos se ordenan a la perfección de vida". Más aún, la entrega que el sacerdote hace de sí, la oblación de sí mismo, de toda su vida y todas sus energías, es renovada continuamente en la celebración eucarística diaria del misterio pascual de Cristo y se convierte en el fundamento de una acción pastoral eficaz de su ministerio sacerdotal: "Por otra parte, la santidad misma de los presbíteros contribuye en gran manera al ejercicio fructuoso del propio ministerio; pues, si es cierto que la gracia de Dios puede llevar a cabo la obra de salvación aún por medio de ministros indignos, de ley ordinaria, sin embargo, Dios prefiere mostrar sus maravillas por obra de quiénes, más dóciles al impulso e inspiración del Espíritu Santo, por su íntima unión con Cristo y la santidad de su vida, pueden decir con el Apóstol: 'Pero ya no vivo yo sino que Cristo vive en mí' (Gal. 2, 20)"⁽¹⁶⁾.

b) Fidelidad del sacerdote maduro y realizado

No vamos a negar que en el presente momento histórico nos encontramos ante un cierto *infantilismo* psicológico, moral, espiritual, algunas veces también intelectual, incluso entre los sacerdotes. Sin embargo el verdadero sacerdote de hoy, el sacerdote maduro y genuinamente realizado, es, como lo fue siempre, *fiel* a sus promesas, fiel a las obligaciones asumidas al ordenarse, fiel a la vocación que

(15) *Ibid.*, n. 2.

(16) *Ibid.*, n. 12.

lo ubicó en el rango sacerdotal (la categoría del sacerdocio), y ello por haber respondido a esa vocación con el conocimiento, el dominio y la entrega de sí de que hemos estado hablando. Tan fiel como lo fue San Pablo: "Por tanto, que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios. Ahora bien, lo que se exige de los dispensadores es que sean fieles" (I Cor. 4, 1-2).

Tal es el sacerdote que verdaderamente conoce su propia naturaleza y su propia misión, cualquiera sea la civilización que lo rodee y la cultura en la cual alcanzó su autoconocimiento; tal es el sacerdote cuyo amoroso acto de auto-oblación fue hecho con su autodomínio, cualesquiera sean los medios, fundados en el Evangelio, a través de los cuales él realiza su autodomínio y su abnegación por Cristo. Así él expresa, como lo hicieron sus predecesores en el sacerdocio durante siglos, esa fidelidad que, a los ojos del mundo, lo identificó siempre como un auténtico testigo de Cristo, distinto pero no separado de sus hermanos en la comunidad cristiana, realizando el misterio pascual, difundiendo el amor del Padre por la humanidad, humanidad llamada a participar de la dignidad del Hijo de Dios, de la herencia de Dios como coherederos con Cristo, con madurez, perseverancia y plenitud. Así, y sólo así, se forma, según las palabras de San Pablo, "la madurez de la plenitud de Cristo" (Ef. 4, 13).

El hombre maduro, y ciertamente el sacerdote maduro, lleva la marca profunda de su fidelidad a Cristo y a la Iglesia. Esta es la razón de su equilibrio y de su alegría en el Señor, una alegría que se extiende a todas las cosas temporales y eternas.

Madurez intelectual, madurez espiritual y madurez pastoral son, pues, condiciones indispensables para la genuina y profunda renovación de la Iglesia postconciliar⁽¹⁷⁾. ¿Cómo podrán llevar a cabo tal renovación, sobre arenas movedizas y en medio de vientos que soplan en todas direcciones, quienes no tienen raíces profundas en el autoconocimiento, el autodomínio y la autoentrega?

JOHN Cardenal WRIGHT

Prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero

Traducción del inglés de HERNAN H. QUIJANO GUESALAGA

seminarista de 1er. año de Teología

(17) Cf. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 100-101.



TEMORES EN EL FAVOR

Cuando en mis manos, Rey eterno, os miro,
Y la cándida víctima levanto,
De mi atrevida indignidad me espanto,
Y la piedad de vuestro pecho admiro.

Tal vez el alma con temor retiro,
Tal vez la doy al amoroso llanto;
Que, arrepentido de ofenderos tanto,
Con ansias temo y con dolor suspiro.

Volved los ojos a mirarme humanos,
Que por las sendas de mi error siniestras
Me despeñaron pensamientos vanos.

No sean tantas las miserias nuestras,
Que a quien os tuvo en sus indignas manos
Vos le dejéis de las divinas vuestras.

LOPE DE VEGA

SACRALIDAD Y “DESACRALIZACIÓN”

Existen cosas que las creemos conocer desde hace mucho tiempo; y sin embargo es probable que tengamos que ocuparnos de ellas, una y otra vez, para comprenderlas verdaderamente.

Primer vistazo sobre el tema

Frankfurt, finales de mayo de 1948. Con motivo de la conmemoración del centenario de la Asamblea Nacional, fue reconstruida la iglesia de San Pablo, en medio de una ciudad todavía en escombros. La recién creada Asociación de Escritores Alemanes celebró también un “acto conmemorativo” en su luminosa rotonda de piedras arenosas y multicolores. Hasta allí llegamos paseando, en aquella radiante tarde, discutiendo y, hasta cierto punto, con curiosidad; no pocos fumaban tranquilamente cigarrillos, hasta consumirlos por completo, o bien los encendían. Pero luego se dijo: por favor, no fumen; nos encontramos en una iglesia. Mi vecino exclamó sorprendido: Cómo, ¿es esto una iglesia? Yo le di la razón: la forma arquitectónica por sí misma no era, en todo caso, razón suficiente. Después de unos instantes, mi vecino siguió: “y si realmente fuese una iglesia, en realidad, ¿por qué no fumar?”.

Un año más tarde, en Berlín, Treptow. De nuevo, reiteración de la prohibición de fumar: a la entrada del gigantesco parque conmemorativo de los soldados caídos del ejército rojo.

Y, hace poco, en Israel, volvió a suceder lo mismo —de forma discreta, pero tajante—: en el restaurante de nuestro hotel, cuando en la mesa de al lado unos visitantes americanos después de la comida sacaron sus cigarrillos. *But why not?* En esta ocasión, naturalmente, no por ra-

zón del lugar, sino del tiempo; era el viernes por la tarde y la celebración sabática había comenzado.

En todos estos casos, resulta completamente claro que cualquier razón de índole práctica o que representa algún inconveniente —como en el caso de una sala de conferencias— no juega ningún papel; todavía tiene menos importancia pensar en el peligro de incendio, como sucede en los aviones al despegue o al aterrizaje. La prohibición no supone tampoco ningún rechazo general, como si el fumar fuese algo inconveniente por sí mismo. Evidentemente, lo que se pretende es hacer sentir una frontera y apelar a la conciencia de que existe una línea de separación: algo que delimita y ensalza un lugar “especial”, o un período de tiempo, no corriente entre los lugares o tiempos ordinarios.

En quien traspasa el umbral de estos “otros” lugares se espera una conducta que se diferencie de la corriente. Quien entra en una mezquita, o en el recinto amurallado de un templo hindú, se desprende de sus zapatos. Puede que en el último caso la frontera sea tan estricta que, en la parte más íntima del santuario, no se permita la entrada a quien no sea hindú. En la iglesia cristiana los hombres se quitan el sombrero; lo mismo sucede ante las tumbas abiertas, o cuando se interpreta el himno nacional. Por el contrario, el judío cubre su cabeza: no solamente en la sinagoga, sino también siempre que reza; cuando visité en Tiberíades el recinto vallado de la tumba de Moisés Maimónides, el vigilante me reprochó con gesto amenazador: ¡no llevaba sombrero en la cabeza!

En los lugares donde se celebran servicios religiosos, por regla general, predomina el silencio; en todo caso, las llamadas en voz alta y las risas sonoras están prohibidas. A la entrada de la catedral de San Marcos, en Venecia, se impide el paso a todos los turistas cuya indumentaria se separe demasiado de la corriente. También los instrumentos que despiertan la curiosidad pública son vistos con desconfianza en semejantes lugares; en muchas iglesias cristianas, por lo menos durante la celebración de oficios religiosos, no se permite sacar fotografías; no otra cosa ocurre en los templos del hinduismo ortodoxo. Los indios “Pueblo” de Nuevo México, toman animadversión contra el visitante por el mero hecho de acercar su cámara fotográfica a la entrada de sus lugares subterráneos de culto.

Si el visitante —el ajeno y el que no participa— pregunta por la razón de estas normas de conducta, tal vez para él incomprensibles y en

algunas ocasiones francamente molestas, recibirá como respuesta (dentro de la multiplicidad de casos concretos) la siguiente: el sentido de todo ello es el testimonio de dignidad y respeto. Respetar ¿a qué? En todo caso algo que existe o merece veneración y honra. Si sigue preguntando sobre la causa concreta de tal veneración, probablemente las respuestas no se puedan ya reducir a un común denominador. En todo caso, al que pregunta se le podrá hacer comprender que se trata de algo que para los hombres resulta “sagrado” (o debe resultarlo), sea en algún caso particular la “majestad de la muerte”, sea la dignidad de la patria, sea el honor de los caídos en la guerra, sea la presencia más palpable de las cosas divinas o incluso del propio Dios. En cualquier caso, todas estas respuestas se basan en el convencimiento de que, en la totalidad del ámbito capaz de ser captado por el hombre, existen unos lugares y unos espacios de tiempo especiales —superiores, que se destacan de los corrientes—, es decir, que merecen una dignidad particular y excepcional.

Esta separación de algo que merece una dignidad excepcional se ve claramente expresada en el significado original de las palabras utilizadas, según se puede comprobar en los diccionarios. *Hagios*, por ejemplo (palabra griega que significa “santo”) lleva consigo la contraposición frente a *koinós* (corriente, común, habitual). El trozo de tierra que pertenece a los dioses, sobre el que se edifica el templo o el altar, se llama *témenos*, lugar especialmente entresacado del resto del terreno. En latín el verbo *sancire*, de donde deriva *sanctus* (santo), significa también algo así como delimitar: “con la palabra *sanctio* los antiguos romanos entendieron originariamente la limitación de los lugares sagrados y su protección contra daños o profanaciones”⁽¹⁾. Por lo que se refiere a las palabras utilizadas en nuestros días, las informaciones no son nada diferentes. *Sacré* es lo que pertenece a un *ordre des choses séparé*⁽²⁾; el “Oxford Dictionary”, entre los significados de *sacred*, incluye: *set apart*. En seguida nos vienen a la mente diversos vocablos: santo, consagrado, sacro; cada una de esas palabras no tiene ningún significado especial, además del indicado. Cuando, por ejemplo, Kant define formalmente el

(1) G. Laczkowski, artículo “Heilig”. En: “Die Religion in Geschichte und Gegenwart”; 3ª edición; tomo 3º, columna 146.

(2) A. Lalande, “Vocabulaire technique et critique de la Philosophie”. París 1962, página 397.

concepto de “santidad” lo conceptúa así: “la adecuación completa de la voluntad... a la ley moral”⁽³⁾, algo que en principio parece muy preciso. Sin embargo, en otros lugares califica de “santa” a la propia ley moral, con lo cual se coloca claramente contra la propia definición: evidentemente entonces toma la palabra “santa” en un sentido completamente distinto. Este otro sentido corresponde al de las palabras griegas y latinas, es decir, algo entresacado de la continuidad de la indiferencia cotidiana y algo que destaca de la fila; una dignidad claramente separada de lo corriente y que por parte del hombre exige también, con todo derecho, una forma de respeto particular.

Donde quiera que se tome algo como “santo” en este sentido, se tendrá el convencimiento previo de que el mundo no es homogéneo, ni en el espacio ni en el tiempo. En este punto Mircea Eliade⁽⁴⁾ tiene plenamente razón con su interpretación de lo sagrado, si bien por lo demás su concepción general se presenta muy dudosa. Un lugar sagrado es “distinto” al resto de los lugares. Si la Pascua de Resurrección, la Navidad, el sábado y el domingo representan períodos “santos” de tiempo, quiere ello decir que no son “un día como otro cualquiera”. Claro que esto es, en principio, una información negativa. Naturalmente habrá que preguntarse todavía en qué consiste la particularidad, o en qué se funda la limitación de lo “sagrado”, o qué es positivamente.

Analogías

Como es sabido, quien hoy se vea envuelto en las cuestiones planteadas ya desde el principio, no se encuentra en el marco de la tranquilidad académica, sino en el campo de batalla de una tormentosa discusión pública. La palabra “desacralización” ya hace mucho tiempo que ha dejado de ser la designación descriptiva especial para un proceso social: se ha convertido en el nombre de un objetivo programático, relacionado recientemente con argumentos “teológicos”. Así se dice, por ejemplo, que Cristo ha santificado todo el mundo; otros dicen que Cristo nos ha liberado, al mundo y al hombre, precisamente en orden a su

(3) “Kritik der praktischen Vernunft”. Editada por K. Vorländer. Leipzig 1920, página 156.

(4) “Das Heilige und das Profane”. Hamburg 1967, páginas 13, 40.

verdadera mundanidad y profanidad⁽⁵⁾. Si esto fuese así, si verdaderamente por ese motivo, o bien fuese todo igualmente “santo” o todo del mismo modo “profano”, la diferencia “santo-profano” habría perdido su razón de ser: se habría convertido en algo sin sentido.

Intencionadamente he omitido durante mucho tiempo, la palabra “profano”. En su sentido original me parece que no ofrece la más mínima sombra de desprecio, ya que no significa otra cosa sino lo que está situado “antes” de lo sagrado (*fanum*), ante su puerta y “afuera”. Ciertamente el uso la ha llevado muy lejos de este significado. Uno no se siente muy ayudado con lo que dice Roger Caillois —desde luego, desde el punto de vista puramente formal, todavía acertado— de que *le sacré* no puede definirse de otra forma sino en oposición a lo profano⁽⁶⁾. Más adelante aclararemos nuestro pensamiento, tanto acerca de lo profano como de lo sagrado, atendiendo a su contenido.

El momento de esta aclaración quisiera retrasarlo todavía un poco, ya que previamente —quizá de un modo excesivamente sumario— quisiera plantear una diferenciación análoga que también hoy se ve puesta programáticamente en duda y se procura atacar. Me refiero, por una parte, a la diferenciación entre poesía y no-poesía; y por otra parte, a la diferenciación entre Filosofía y Ciencia.

Por lo que respecta al primer punto, la “poética no aristotélica” de Bertolt Brecht— según la cual afortunadamente nunca se ha guiado el propio autor— para citar algún ejemplo, se propone, en última instancia, la anulación de la poesía. El fruto de los grandes poemas, el estremecimiento purificador en las formas de ver la dimensión excepcional de la existencia, se denuncia como huída hacia la ilusión: el espectador, según se dice en Brecht, “no debe dejar consumir su cigarrillo”; antes bien, permanecerá críticamente despierto, para la acción política de la transformación del mundo. No existe otra cosa —según esa opinión— que la prosa de la lucha de clases, de la cual nadie tiene derecho a dispensarse, ni siquiera durante una hora. Por naturaleza, la “prosa”, lo expresamente “no-poético”, puede navegar bajo muy diversas banderas: planificación quinquenal, diversión, sensación, empirismo psicológico, etc.

(5) Véase: Eduard Syndicus, “Entsakralisierung. Ein Literaturbericht” en “Theologie und Philosophie”; año 42 (1967), página 577.

(6) R. Caillois, “L’homme et le sacré”. París-5 1950, página 11.

Eso se corresponde, en el campo de la especulación científica —y por otra parte bajo el amparo de una actitud similar— con la negación de la Filosofía. El pensamiento de la totalidad de la realidad y del ser, en sus últimos significados —o sea la confrontación de la Naturaleza y de la totalidad del espíritu del mundo, con sus verdaderas realidades, desde luego insondables— carece, según se dice, de todo sentido. Por el contrario, la única concepción legítima para conocer la realidad se encuentra en la forma de las ciencias exactas, cuyos resultados pueden ser revisados; en el fondo, como ya dijo, adelantándose, Rudolf Carnap, todos los esfuerzos humanos por conocer no son otra cosa sino “Física”⁽⁷⁾.

Generalmente, esas tomas de posición no se presentan sin más; hay que sospechar más bien que se trata solamente de la respuesta a una falsa auto-interpretación de lo que es tanto la Poesía como la Filosofía. A la vista, por ejemplo, de la ilusoria idealización del hombre y de la sociedad —que pasa por “poética” entre los imitadores de Schiller—, resulta perfectamente comprensible la reacción del Naturalismo y del Verismo, así como también la de Bertolt Brecht. La insistencia en la raíz experimental de todos los conocimientos humanos tiene, naturalmente, perfecta razón de ser, contra las fantásticas pretensiones de la Filosofía, cuando llega a creerse un “conocimiento de lo absoluto” (Hegel^[8]); o bien, como dice Fichte⁽⁹⁾, “la anticipación de toda la experiencia”.

En fechas recientes, se ha emprendido el intento de definir de nuevo tanto la Filosofía como la Poesía, con objeto de salvar su razón de ser. Se dice —por ejemplo— que la Filosofía se distingue en principio de la Ciencia en que aquella no tiene absolutamente nada que ver con la realidad, sino que se ocupa exclusivamente del idioma en el que las Ciencias hablan sobre la realidad. Jean Paul Sartre⁽¹⁰⁾ propone entender el cotidiano idioma “prosaico”, incluso el de los “literatos”, como una utilización de palabras al servicio de algún determinado objetivo. En oposición a ello, “poeta”, podría llamarse aquel que precisamente rechaza

(7) Véase también al respecto el manifiesto del “Círculo de Viena”: “Wissenschaftliche Weltauffassung”, Wien 1929.

(8) Cartas de y a Hegel. Editor Hoffmeister, tomo 2º, Hamburg 1953, página 216.

(9) “Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre”. Editado por Fritz Medicus. Leipzig 1944, página 31.

(10) “Was ist Literatur?” Hamburg 1958, páginas 11 y siguientes.

el “utilizar” la palabra y el “servirse” de ella, aquel que trata la propia palabra como un objeto y como una cosa llena de sentido por sí misma. Con ello, en mi opinión, resulta erróneamente interpretada la naturaleza tanto de la poesía como de la prosa.

Esto, según creo, guarda analogía con la interpretación de lo “santo” (sacro) y lo “profano”. Todo se convierte en falso en cuanto se pase por alto, o se niegue, ora que tanto la poesía como la prosa son igualmente modos de llevar la realidad al lenguaje, ora que tanto en la Ciencia como en la Filosofía no se realiza otra cosa sino el intento de comprender cognoscitivamente como gran objeto a la “realidad”. Lo mismo sucede, y entonces necesariamente queda soslayado el núcleo de la cuestión, si la diferencia “santo-profano” no se comprende como una contraposición en el seno de una comunidad que abarca a ambos miembros. Por ejemplo, si la realidad fuese de tal modo que —como se afirma basándose en una dudosa interpretación de la visión “mítico-arcaica” del mundo— lo santo y lo profano estuviesen contrapuestos entre sí sea como “dos mundos heterogéneos desde sus bases” (E. Durkheim, ¹¹), sea como “cosmos” y “caos”, sea como lo “real” y lo “irreal” (o “pseudo-real”), sea en suma separados por un abismo (M. Eliade, ¹²). Pues bien, si no existe ningún tipo de *solidarité du sacré et du profane* (J. P. Audet, ¹³); si —dicho con otras palabras— el mundo situado “ante” el portal de lo sagrado, por su condición de creado, no puede ser tomado como “bueno” y en cierto modo incluso como “santo”; si fuese cierta la absurda simplificación(¹⁴) según la cual la realidad de un lugar “sagrado” debe significar que “fuera” se puede hacer y permitir lo que se quiera; si todo ello fuese así, se tendría que rechazar de hecho (en tanto “se” fuera cristiano) la diferenciación como inaceptable. Y si se diese el caso de que, además y por encima de todo ello, se tuviese que caracterizar primariamente lo “santo” mediante un distanciante desarrollo del esplendor —un rigor hierático, una extrañeza en las formas, etcétera—, entonces el clamor por una “desacralización” sería tan inevitable como comprensible. De esta suerte, no puede sorprender que el jesuita francés P.

(11) Lalande, “Vocabulaire”. Página 937.

(12) “Das Heilige und das Profane”. Páginas 10, 13, 18.

(13) J. P. Audet, “Le sacré et le profane”. *Nouvelle Revue Theologique*. Año 79 (1957).

(14) Véase Herbert Kuhn, “Tun was Jesus getan hat”. *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* (Hamburg) del 24-12-1967.

Antoine(¹⁵) —llevado por la problemática opinión de Mircea Eliade y explotando de modo muy discutible el ejemplo de las catedrales constantemente vacías de pequeñas ciudades—, llegase a la conclusión de que la iglesia (en cuanto edificio) no sería en modo alguno un lugar “sagrado”, sino simplemente un lugar “funcional”. Con tales argumentaciones, no sólo resulta afectado y simplemente negado lo pseudo-sacro (en principio, lo único referido), sino toda la extensión del concepto de lo “sacro”, incluso el legítimo sentido y la propia verdad sacra.

Pero, ¿qué es “en realidad” lo sagrado?

Hay cosas “sacras” además de Dios

Ya desde el principio hay que aclarar un punto, porque de lo contrario todo el resto de nuestras explicaciones serían forzosamente inexactas. Quien atribuye “santidad” a algo en contraposición a lo profano, como aquí es el caso, ha de querer referirse solamente a la propiedad de una parte de la realidad actual del mundo y no a algo que se corresponde con la esencia de Dios. En este sentido, el significado de la palabra latina y de las que de ella se derivan es mucho más claro que el de la palabra alemana. A pesar de que, naturalmente, Dios y sólo Dios —en sentido extremo y absoluto— es “santo”, nunca se le designa con las palabras *sacer*, *sacré*, *sacred*, “sacro”. Con ello queda, al mismo tiempo, otra cosa en claro: el terreno de lo no-sacro no debe ser entendido, según la definición, como algo dirigido contra Dios(¹⁶). Así pues, en lo sucesivo, las palabras “santo” y “sacro” no deberán interpretarse como designaciones de la infinita perfección de Dios ni de la cualidad moral de un hombre: lo que significan es más bien que ciertas cosas —tiempos, sitios y actuaciones que se dan empíricamente— tienen una característica peculiar que las hace salirse de lo corriente y en cierto modo están subordinadas a la esfera divina. Por lo demás, en este sentido también un hombre puede ser calificado de “santo”; sin embargo, en este caso no se hace referencia

(15) Pierre Antoine, “L’église est-elle un lieu sacré?” *Études*, tomo 326 (1967).

(16) Así Karl Rahner tiene perfecta razón cuando dice: “Si lo ‘sacro’ está constituido en última instancia por la gracia de Dios, entonces —en este sentido extremo— no hay ningún terreno sagrado que se pueda separar como *templum* sagrado frente a un mundo ateo, como si sólo allí, pero no aquí, el santo Dios gobernase la vida eterna”. En: “*Welpriester nach dem Konzil*”. München 1969, página 99.

a su intachable moralidad (que quizá realmente se dé), sino a esa particular subordinación a la esfera divina, a su “consagración”.

A partir de esta excepcional subordinación a la esfera sobrehumana, a partir de esta presencia particularmente “patente” de lo divino —que expresamente no se da en todos los lugares *ni* en todos los tiempos— se puede entender sin más el *límite* que, en este sentido, separa lo “santo” de lo “profano”. “Profano” significa precisamente lo corriente, aquello a lo que no se puede aplicar este carácter de excepcional; “profano” no significa necesariamente lo mismo que “impío”, si bien —naturalmente— existen cosas marcadamente impías que al mismo tiempo representan un grado sumo de profanidad. En todo caso se puede decir con cierta razón que *todo* pan es “santo” (porque es creación de Dios, dador de vida, etcétera), o que *cada* trozo de tierra es “suelo sagrado”; en mi opinión se puede decir esto muy bien, *sin* que por ello se contradiga que además y a pesar de ello exista de un modo muy singular un “pan sagrado” o en un incomparable sentido un recinto “consagrado”.

Aquí se han nombrado ya algunas de las condiciones que se deben cumplir para entender tanto lo sagrado como la limitación que inmediatamente hay que esperar que lo separe de lo corriente. Evidentemente, estas condiciones no se cumplen, si se niega de forma simplista la realidad de toda esfera divina sobrehumana. Si alguien quisiera poner en tela de juicio que existen determinados lugares y tiempos, hombres y actuaciones excepcionales (o, como dice Karl Barth, que la presencia de Dios se hace “palpable” y “localizable”), ese tal sería ciego para el fenómeno del que aquí hablamos. Probablemente esa ceguera —difícil de curar— se presenta cuando se ensalza la “desacralización” como programa, sean cuales fueren sus argumentos.

Sin embargo, en primer lugar, hay que aclarar este fenómeno de lo sagrado.

Actio sacra

En el lenguaje corriente hablamos de “lugares sagrados”, “tiempo sagrado”, “acciones sagradas”, “símbolos sagrados”, etcétera. Hay que preguntarse si las circunstancias que concurren en esta lista, que se podría ampliar considerablemente, son con exactitud de la misma índole. ¿O es que existe aquí algo primario y algo secundario, algo original y

algo derivado? En mi opinión, a esta pregunta hay que responder con una clara afirmación. Dentro del terreno de la sacralidad, la “acción sagrada” merece, evidentemente, la primacía y la más alta representatividad. Esto se expresa ya en la antigua frase: “Santo, sacro, significa algo en virtud de su ordenación al culto divino, *ad cultum divinum*”⁽¹⁷⁾, frase que se confirma tanto mediante la Etnología y la Filosofía de la Religión como mediante la interpretación teológica del Antiguo Testamento⁽¹⁸⁾.

Si existe una presencia especial de lo divino en el mundo histórico del hombre, tal presencia se alcanza —esta es mi opinión—, de la manera más palmaria en la “acción sagrada”; y sólo en virtud de su subordinación a esta acción pueden denominarse también “santos” los tiempos, los instrumentos, las personas.

En nuestra sociedad civilizada de la Europa occidental, debe seguir siendo difícil encontrar a alguno que simplemente no conozca, ni aproximadamente, cómo se presenta un servicio religioso litúrgico: es decir, eso que el Concilio Vaticano II⁽¹⁹⁾, llama una “acción sagrada en el sentido más elevado”, *actio sacra praeclenter*. Por ejemplo, todos están acostumbrados a que la “acción sagrada” no se lleve simplemente a cabo: ni se realiza, ni se desarrolla, sino que se “celebra”. La palabra *celebrare*, como se ha explicado recientemente, “desde los más antiguos tiempos de la latinidad clásica hasta el lenguaje litúrgico cristiano” significa siempre lo mismo: es decir, la consumación de un acto solemne por la comunidad, de forma no corriente⁽²⁰⁾. Por lo demás, “acción sagrada” —a diferencia de un acto de oración puramente interior, del amor a Dios y de la fe— es un acontecer corporal que se presenta bajo formas visibles, en el lenguaje perceptible de las invocaciones y de las respuestas, en las acciones corporales y en los gestos simbólicos, en la particularidad de la indumentaria y de los instrumentos, en los anuncios y en los cánticos, pero también en el silencio en común. Con ello, el acto litúrgico se

(17) Tomás de Aquino, “Summa theologiae, II-II, q. 99, a 1, c.

(18) Véase “Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament”, tomo 1, páginas 106, 112.

(19) Constitución sobre la Sagrada Liturgia “Sacrosanctum Concilium, c. I, n. 7.

(20) Benedicta Droste, «‘Celebrare’ en el lenguaje de la liturgia romana». München 1963, página 196.

corresponde análogamente con el acto “de lectura” del espectador que participa en su realización⁽²¹⁾.

En todo caso, la pregunta con que se enfrenta el observador (cuando recapacita a la vista, por ejemplo, de una solemne ceremonia coral en la abadía de María Laach) es ésta: a no dudar, en realidad esto es más impresionante que un auto sacramental representado con el máximo arte, o que un drama religioso grandiosamente escenificado; pero en el fondo, ¿no es precisamente esto, un gran espectáculo, una ceremonia vacía, un “teatro”? Resulta llamativo que también Tomás de Aquino haya formulado una objeción semejante contra la misma postura: se pregunta si lo que tiene de teatral la acción simbólica no sería incompatible con la “respetabilidad” del servicio religioso. Él mismo ofrece la respuesta: realmente la poesía y el culto tienen de común el representar en imágenes capaces de ser percibidas por los sentidos, lo que no resulta fácilmente comprensible para la *ratio* ⁽²²⁾. No obstante, la objeción moderna se refiere a algo completamente diferente: no pregunta por el “significado” de la acción sagrada, sino por su contenido de realidad. Dicho en pocas palabras, se pone en duda cómo algo real en sentido drástico y palpable —efectivo— sea aportado por tal acción sagrada: pone en tela de juicio que algo como la presencia de lo divino tenga lugar realmente en la consumación de las acciones sagradas. Dicho de otra forma: niega su carácter sacramental. Y con ello, en realidad, están planteadas todas las restantes cuestiones decisivas.

Naturalmente, no se puede decir nada como no sea fundándose en la fe, respecto a si existe la cualidad del sacramento con una preeminencia concreta —perceptible por los sentidos—, y si en definitiva existe algo así como un “sacramento” o todo cuanto alrededor de él gira. Sin embargo, quizá se pueda exigir algo, incluso a los no creyentes: el tomar conocimiento de lo que, según el entendimiento cristiano —quizás aquí debiera decirse según el entendimiento católico—, significa la categoría “sacramento”. Lo que tal categoría significa es que en ese caso concreto y particular, los “símbolos” (que se realizan mediante una actuación corporal y mediante la pronunciación de pala-

(21) R. Guardini, “Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgie”. En: “Liturgie und liturgische Bildung”. Würzburg 1966, página 12.

(22) “Summa theologiae”, I-II, q. 101, a. 2, dif. 2 y ad 2.

bras audibles) no sólo significan algo, sino que en su consumación se realiza exactamente la realidad objetiva de lo que significan: ora el borrar y perdonar las culpas, ora el alimentarse con el verdadero cuerpo del Señor; pero nunca en virtud de la actuación humana y de ningún modo a partir de la potencia del símbolo objetivo, sino mediante la fuerza de Dios, que en verdad constituye la única actuación en el suceso sacramental. (Ya me parece oír un grito: “¡Magial”. Sin embargo, quisiera por el momento dejar reposar un instante este tema).

Antes debe despejarse otra falta de claridad que se interpone en el camino. Naturalmente, se da por descontado que ya la simple idea de “sacramento” constituye algo por sí sólo extraordinario; y no se puede tratar de persuadir a nadie de que lo acepte. Pero donde debe reinar la claridad más absoluta es en lo siguiente: si la actuación sagrada, sobre todo la celebración eucarística cristiana, no fuera sacramento en este sentido —es decir, no encontrara en su consumación realmente la presencia auténtica y excepcional de lo divino—, entonces en realidad carecería de sentido cualquier palabra sobre lo sagrado. Y todas las formas en que se manifiesta, en primer lugar las modalidades litúrgicas del culto, no serían sino un fragmento de folklore piadoso, posiblemente respetable: algo que quizá haya que conservar por motivos estéticos, sin realidad perdurable, algo que con toda razón tendría que sucumbir ante el implacable avance de la Historia. Y en cualquier programática de “desacralización”, sobre todo en la que se fundamenta teológicamente, estoy convencido de que las últimas raíces del pensamiento no son otras sino esas negaciones de la sacramentalidad: tal opinión consistiría en creer que quizá la llamada “acción sagrada” en realidad no sería más que una actuación puramente humana, en la que —objetivamente y de modo “independiente de la conciencia”— no pasaría absolutamente nada, por lo menos en cuanto respecta a la presencia real de la Divinidad. La irremediable consecuencia de todo ello está suficientemente clara. No sólo se convierte en carente de sentido el considerar la Iglesia (el edificio) como algo distinto a lo que Harvey Cox llama “un lugar humano”: además y por encima de todo habría dejado de existir el más mínimo motivo para considerar al sacerdote como una persona sacra, como “consagrada”. Creo que no me dejaría persuadir fácilmente de que la causa más profunda (y quizá la única) de la tan traída y llevada “crisis” actual de la formación del “sacerdote” sea algo distinto a tal negación: esto es, la incapacidad (condicionada por factores de

diversa índole) de reconocer o aceptar la dependencia existente entre el acto sacramental-consagratorio del sacerdote y la actualización de Dios en el misterio del sacrificio eucarístico. Ello acarrea la consecuencia, completamente inevitable, de que ahora se quiera definir “de nuevo” la función específica del sacerdote y de que se tenga que buscar su genuina misión en algo distinto: en el “servicio a la palabra”, en la “unión de la comunidad”, en el trabajo social; o bien, simplemente, en la revolución.

Por otra parte, para quien vea claramente, en la consumación de la acción sagrada —dicho más concretamente, en la celebración del misterio eucarístico: insinuado, anhelado y prefigurado en todos los cultos de la humanidad—, tiene lugar realmente lo más excepcional en el sentido más absoluto: la realidad corporal de Dios entre los hombres. Para quien esto sea evidente, resultará perfectamente claro, al instante, la *frontera* entre la religión y los acontecimientos de la vida corriente. Un *rapi*, huidizo y oculto, respecto del aquí y ahora: así es cómo la propia Iglesia formula ⁽²³⁾, ante el hombre, el sentido de esta presencia divina. Esto no involucra el sentido de que lo actual sea menospreciado: no se nos obliga ni a que lo ignoremos, ni a que lo olvidemos, pero lo debemos atravesar y superar. Por lo demás, es perfectamente válido lo que los Padres de la Iglesia griegos dijeron de las solemnidades del culto y en cierto sentido también de las actuaciones sagradas: “no tienen lugar en el estado situado todavía sobre la Tierra”⁽²⁴⁾. En todo caso, en esta Tierra dará comienzo el verdadero beneficio y la vida definitivamente bienaventurada ante la mesa de Dios, una auténtica *inchoatio vitae aeternae*. Tanto si la comunidad del culto se entiende cual *parochia* (*paroikia*) —es decir, “aglutinación”— como si se entiende cual ciudadanía del reino venidero, tanto en un caso como en otro, se separa de las formas normales y corrientes de la vida comunitaria civil. La celebración litúrgica puede que tenga lugar en alguna iglesia provisional de un suburbio, o en la sala de baile de una aldea de la diáspora, o en la catedral cuyas preciosas naves con vidrieras simbolizan la Jerusalén celestial, o en campos de concentración mientras un muro viviente de

(23) Prefacio de Navidad del *Missale Romanum*.

(24) Véase J. Pieper, “Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes”. München 1964, páginas 67 y siguientes.

cuerpos delimitan el espacio durante unos minutos contra la acción de los verdugos... *Una cosa* es común a todos esos lugares: tanto con pobreza como con esplendor y majestuosidad, se diferencian de los lugares de la vida cotidiana, se elevan sobre su miseria mortal y sobre su engañadora belleza o su confort. Nada es más evidente para el hombre que comportarse, en el interior de los recintos acotados a ese tenor, de “manera distinta” que en los otros lugares: por ejemplo, distinta que en el campo de deportes o el mercado. Se habla un lenguaje que es del mismo modo humano, siendo sin embargo “diferente”: esto es, diferente en el hábito de hablar y en el tono, en el gesto y en el vocabulario.

En contra de todo esto se pronuncian, como es sabido, los propagandistas de la “desacralización”. Defienden la celebración eucarística sin lenguaje sacro (“lenguaje” en todos los sentidos imaginables), llevándola a cabo como cualquier otra comida en común de cualquier vivienda: los “dirigentes” podrían saludar a los participantes, o hablar a sus amigos sobre sus opiniones, y los desconocidos entre sí debieran ser presentados; y así sucesivamente. Todo ello se puede hacer de modo “solemne”, pero no en absoluto de modo “sacro”. Es sabido que algunas de tales proposiciones se han llevado a la práctica. Se toma como particularmente avanzado el que el sacerdote, al principio de la misa, salude a los fieles con el saludo de bienvenida corrientemente utilizado en la vida diaria; o que al final, en vez de despedirse como la Iglesia lo recomienda con las palabras: “Podéis ir en paz”, lo haga desde el altar igual que una locutora de televisión: os deseo “que terminéis de pasar una feliz velada”. Con toda energía, y a cualquier precio, la acción sagrada deberá introducirse en el curso de la vida diaria práctica, sin delimitaciones “dificultadoras”; y de esa forma, según se dice, llegaríase a “humanizarla”.

El concepto que, en el fondo, rige todo esto —dejando completamente a un lado su vergonzosa mezquindad y primitivismo—, se apoya en un conocimiento erróneo y escaso del auténtico hombre. Para el hombre resulta antinatural quedarse limitado a lo simplemente “humano” e incluso, y según palabras de Pascal, el hombre se siente impulsado a sobrepasar infinitamente al hombre. El ámbito auténticamente humano abarca todavía otros parajes muy distintos; y su atmósfera no es precisamente la de la habitación donde vive. En este ámbito, las circunstancias de la vida civil y privada de mi vecino son de un interés mucho menor que la realidad de que tanto él como yo somos personas

existentes para la muerte, creadas —caídas— redimidas. Y además, retornando a nuestro tema, capaces por igual de recibir en la mesa de Dios el Pan de la Vida. Por lo que respecta a la contraposición “solemne-sacro”, yo quisiera enunciar la frase en sentido contrario. “Solemnidad”: tal es la pura subjetividad; siempre y cuando, en la actuación “sacra”, la extraordinariedad de la forma grande y supraindividual vaya unida con esa desapasionada sobriedad mediante la cual se procura aislar el trato con la realidad.

La cuestión en la que se centra el máximo interés es ésta: ¿Se trata de una “considerabilidad”, según dice Nietzsche, o de una realidad? En esta cuestión se deciden todas las restantes y también sus consecuencias.

La frontera que separa lo sacro de lo no-sacro no significa únicamente diferencia en el “lenguaje” y en las reglas de comportamiento; al mismo tiempo es también armario, muro, valla. Quien viene desde afuera no solamente tiene que atravesar una puerta o cruzar una línea de demarcación. Además, nadie que no “pertenezca a ello” puede participar plenamente en la actuación sagrada. Desde luego, ésa es una frase que con demasiada facilidad se presta a una interpretación falsa, a pesar de que su validez resulta evidente en todas las comunidades de culto. La cristiandad primitiva, como sabemos, expulsaba a los “catecúmenos” —aquellos que se preparaban para el bautismo—, fuera del recinto eclesial, antes del comienzo de la celebración del Misterio; y la propia celebración estaba protegida por una disciplina de silencio. ¡Y a pesar de ello los participantes no se consideraban como un círculo cerrado! Por el contrario, cualquiera tenía acceso; y por otra parte, el motivo no era otro sino el de la consagración. En principio, no se ha cambiado nada al respecto hasta nuestros días, si bien puede preguntarse si —por ejemplo— la permisión oficial de todos los instrumentos a los públicos curiosos significa una transgresión o, en todo caso, ha predispuesto a ella.

Aquí vuelve a tratarse del valor real que se reconoce en la acción sacra. Si solamente se trata de una comida organizada por los hombres —aunque sea con un motivo “religioso”—, en realidad no existe ninguna razón moral que impida a cualquiera poder participar en ella, siempre y cuando no “moleste”. Pero si en la consumación de la acción sagrada se realiza realmente la presencia corporal de Dios y los celebrantes reciben en el pan sagrado el “cuerpo del Señor que se os ha dado para vosotros”, entonces la cosa toma de raíz otro aspecto, y ello por dos razones. En primer lugar el individuo, en cuanto en esta ocasión por

única vez se somete a la “vergüenza divina” y da nombre sin reparo o valora como es debido las propias raíces ocultas de su vida, se encuentra en una situación de falta extraordinaria de defensas que no es tolerada por ningún observador que permanezca ajeno. En segundo lugar y sobre todo, sería un acto rayano en la blasfemia el autorizar expresamente a la celebración del Misterio a alguien que, en cierto modo, no acepta lo que significa según la más profunda convicción de los participantes: a alguien que quizá no vea en él sino un caso más o menos interesante de magia práctica.

¿Magia?

No obstante, todo eso de lo que aquí se habla (Dios debe hacerse presente en la consumación de un acto llevado a cabo por los hombres, mediante la comida del “pan sagrado” acontece una unión real con Cristo en el que se ha hecho hombre el Verbo divino, y así sucesivamente), ¿no es en realidad simplemente un acto de magia? Esta pregunta sólo puede discutirse con provecho si previamente se está de acuerdo en lo que la expresión “magia” significa con exactitud. En todo caso, hay algo que desde un principio resulta claro para todo el mundo: se trata de una designación represiva: es un nombre que lleva consigo, de inmediato, una represión; en todos los casos, “magia” es algo que no debe tener lugar.

Una primera definición corrientemente utilizada es la siguiente: magia es el intento de poner a disposición de objetivos humanos poderes suprahumanos, y de usarlos mediante determinadas acciones. La magia, de esta forma entendida, es algo que se contrapone al acto religioso: religión es adoración, entrega, servicio; magia, por el contrario, es en el fondo un intento de adquisición de poder. Con ello, desde luego, queda otra cosa en claro: la magia no es en modo alguno simplemente un objetivo de la etnología, sino una perversión de la actitud del hombre hacia Dios que puede presentarse en cualquier tiempo; y además probablemente, ante una actuación concreta exterior, apenas pueda reconocerse si es “religiosa” o “mágica”.

Alguien pudiera plantearse la siguiente pregunta respecto a la categoría de “sacramento”: la misma Iglesia (católica) ¿no entiende la acción religiosa de tal forma que la presencia particular no se da precisamente en virtud de la entrega religiosa del sacerdote (*ex opere operan-*

tis), sino *ex opere operato*, es decir, en virtud de la propia consumación de hecho? Y esto, de acuerdo con la definición, ¿no es magia? Con ello se ha planteado una relación muy complicada, extraordinariamente importante y de la que aquí no se puede tratar. En lugar de ello, vamos a ocuparnos de cuatro breves tesis que intentan resumir la respuesta de la tradicional Teología de los Sacramentos. Primera: El que los sacramentos actúen lo que significan, no tiene su origen en una acción humana, sea ésta “religiosa o no”, sino únicamente en un acto dispuesto libremente por Dios. Segunda: Actuante “*ex opere operato*” no significa que la consumación sacramental no sea, al mismo tiempo, auténticamente humana; es decir, un acto consciente y efectuado libremente, completando además —por lo menos con la intención— lo que con el sacramento se significa. Tercera: Quien en realidad actúa en el sacramento es el propio Cristo, quien de hecho no ha querido ligar el don que ha transmitido a los hombres a la casual disposición de sus comisionados. Cuarta: El fruto del sacramento jamás se participa a quien lo recibe de forma “automática”, sino sólo cuando éste se entrega a él con fe.

Con todo esto, hay que admitir que se afirman cosas “increíbles”; y yo las rechazaría si no estuviesen garantizadas por la “palabra de Dios”. En todo caso, siempre que sea válida la anterior definición, resulta claro que no tienen nada que ver con la magia.

De todas formas, esto no significa que el abuso mágico y las interpretaciones erróneas queden descartadas. Todo lo contrario. El carácter real de lo que sucede en los sacramentos —lo cual, en definitiva, es lo único que los legitima—, posiblemente facilite también una falsa objetivización mediante la cual se aísle algo perceptible por los sentidos (el rito, el edificio, el espacio de tiempo empleado): no sólo frente al acto humano vivo, sino también frente a la propia realidad de Dios. Por otra parte, jamás ha afirmado ninguna Teología de los Sacramentos que Dios haya unido su actuación en la liturgia celebrada por nosotros, a un lugar o a un tiempo sagrados. Esto de ningún modo significa que nosotros no estemos unidos a ellos.

Pero estamos ocupándonos todavía del tema “magia”. Existe un segundo concepto, completamente diferente, según el cual con este nombre se entiende todo poder “sobrehumano” que actúa sobre el mundo de los hombres y también todos los efectos o sucesos “que no tienen su origen en las causas corrientes”. Algo parecido puede leerse en el mag-

nífico “*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*”⁽²⁵⁾ de Johannes Hoffmeister. Naturalmente, que entonces todo lo que aquí expone-mos queda asignado al terreno de la magia. Pero como en esta definición sigue en pie el acento de valoración negativa de la palabra, con la utilización del nombre se emite al mismo tiempo una clara negación: en esta ocasión no se dice que algo así “no debiera ser”, sino más bien que algo está tomándose como “real” siguiendo un primitivo concepto de la realidad, pero que de hecho no lo es. El que, por ejemplo, según expresa Rudolf Bultmann⁽²⁶⁾ “existió una persona divina sobre la Tierra (que se valoró) como un hombre”, o el que “una comida... ha de proporcionar fuerza espiritual”, todo ello (llámese ahora “mágico”, “mítico” o “arcaico”) se incluye en la larga lista de los conceptos “superados”. Ni una sola vez, se dice, el que reza debe traspasar “verticalmente” el círculo que encierra el mundo humano. Lo cual es evidentemente falso. De lo contrario sólo una discusión ético-política, sobre la guerra del Vietnam o sobre la “justicia de clases”, tendría derecho a ser considerada como una “oración sin magia”. Se ve que quien simplemente acepta esta definición de magia ya ha negado casi la realidad, o simplemente ignora el fundamento no solamente de toda la concepción de la sacralidad, sino de toda la interpretación cristiana del mundo.

Riqueza y pobreza del hombre

En el caso de la desacralización, tanto si con ello se hace referencia a un hecho como si se refiere a un principio, están en juego “herejías” no solamente teológicas, sino también filosóficas y casi antropológicas.

Quien, por ejemplo, no admita que el hombre es un ser en el que existe algo “puramente espiritual” y que además crea que tampoco existe algo “puramente corporal”, con muchísimas probabilidades no estará en condiciones de aceptar y consumir plenamente esa “estructura de formas visibles y perceptibles por los sentidos” que llamamos acción sacra⁽²⁷⁾. “*Anima forma corporis*” esta vieja frase —en la historia del

(25) Hamburg 1955. Pág. 390.

(26) “Nuevo testamento y mitología”. En: “*Kerygma und Mythos*”. Publicado bajo la dirección de H.-W. Bartsch. Hamburg-Bergsted 1967, pgs. 15, 19.

(27) J. A. Jungmann, “Sinn und Probleme des Kultes”. En: “*Der Kult und der heutige Mensch*” (publicado bajo la dirección de M. Schmaus y K. Forster). München 1961, página 5.

cristianismo reiteradas veces olvidada o incluso convertida en extraña, pero confirmada a diario por la investigación empírica del hombre actuante— ha sido designada con toda razón, por Romano Guardini, como el fundamento de toda formación litúrgica⁽²⁸⁾. De hecho, se trata de una especie de palabra clave. Según que uno la “sepa” o no, permanecerá para él abierto o cerrado el acceso al mundo de los sacramentos.

A partir de esa frase, por ejemplo, se comprende la forma estricta establecida para el “lenguaje” sacro (ornamentos, signos y palabras). Este carácter fijo no está condicionado sólo por la circunstancia de ser comunitaria la acción sacra, a pesar de que si se tiene en cuenta se comprenderá que la improvisación libre sólo es posible en contadas excepciones. Esta fijeza guarda más bien relación con aquel principio de la no-arbitrariedad que protege a la poesía acabada de la modificación caprichosa. Naturalmente, la doble verdad de la “*anima forma corporis*” se puede transgredir de dos formas, mediante un exagerado espiritualismo o mediante la postura contraria que pudiera designarse con el nombre de “corporalismo”. En el primer caso, el acto espiritual se toma como lo único decisivo; y como consecuencia, la forma de expresarlo queda como algo “externo” y por lo tanto indiferente. En el segundo caso sucede lo mismo, si bien por un motivo completamente distinto, respecto a la radical arbitrariedad de la forma hablada; las formas preestablecidas se toman como una coacción intolerable frente a la cual se valora como “natural” el seguir el ritmo de la corriente. Resulta intranquilizador que ambas formas de la negación produzcan casi el mismo efecto. Ni la tesis espiritualista, ni la otra, se dan cuenta de la excepcional oportunidad que representa para el individuo precisamente esta exigencia de superarse, por encima del limitado yo, en cuanto se derrama en la objetividad de las grandes formas.

Ante quien pone en duda la frase “*anima forma corporis*”, ha de resultar forzosamente extraño un concepto fundamental para toda sacralidad: nunca le resultará comprensible lo que es un símbolo. No podrá entender cómo es eso de que para el hombre resulte natural realizar una actuación que no tenga por qué poseer una finalidad, sino que se hace para querer simbolizar algo una y otra vez; bien sea encender una vela (no para iluminar el local, sino para hacer resaltar la solem-

(28) “Liturgie und liturgische Bildung”, páginas 38 y siguientes.

nidad del momento), o el pensamiento en una persona querida muerta, o también la adoración y el agradecimiento.

Lo que intencionadamente es “no provechoso” trae a la memoria otro elemento de la acción simbólica: el elemento del exceso, de la falta de cálculo y de la casi dilapidación. El primer trago de vino del cántaro no se “aprovecha”, no se bebe, sino que se “despilfarra” y se arroja al mar o al suelo, como ofrenda a los dioses. No se edifica un lugar de reunión con vistas funcionales, sino que se construye una catedral. Y las campanas de *Nôtre-Dame*, naturalmente, no han servido nunca para dar noticias: por lo menos, tal finalidad no es la primaria (de lo contrario, la difusión de los relojes de pulsera las hubieran hecho superfluas); no, desde tiempo inmemorial —y así sigue siendo en la actualidad— son una forma del júbilo sin palabras; tratándose de un exceso y de un despilfarro.

El argumento contrario, que habla de sencillez y de pobreza, ¿no tiene también razón? Sin titubear contesto afirmativamente a esta pregunta: sí, el argumento tiene naturalmente razón. Sin embargo, no creo que la tensión existente entre austeridad y despliegue de esplendor jamás se pueda simplificar, merced a una armonía sin problemas. Por otra parte, un despliegue de esplendor no tiene por qué ser necesariamente lo mismo que un lujo material, aunque tampoco lo excluye. Pero de ningún modo los derroches de que aquí se habla se refieren a una ostentación de dinero y posesiones: son la manifestación espontánea de la riqueza personal. Esta riqueza consiste en el reino que significa la auténtica presencia de Dios entre los hombres. Con ello, para terminar, se cita por su nombre el núcleo de la contradicción: sin él, todo lo “sacro” se convierte en espectáculo o rutina —puro “teatro”— o una farsa que quizá siga siendo impresionante, pero en el fondo ajena a la realidad.

Al mismo tiempo se presenta la imagen de la extraordinaria pobreza humana, no la indigencia material, sino la miseria existencial. Sería desconsolador vivir en un mundo en el que sólo hubiese cosas disponibles y utilizables, pero nada que proporcione alegría olvidándose de su finalidad: sólo ciencias-especializadas, pero ningún pensamiento filosófico total de la vida; sólo investigación, pero ninguna recapacitación; sólo entretenimiento y rutina prefabricada, pero no poesía y música a lo grande; entonces cabría pensar lisa y llanamente que uno está ence-

rrado en un recinto existencial desacralizado, al ser nada más que “mundo mundano”. Faltaría la posibilidad de repetir aquí y ahora la actualidad histórica de otro tiempo, en un recinto que por cierto ha sido destinado para nosotros: pero no solamente al modo de la reflexión filosófica y no solamente como conmoción estética, sino “realiter” en la misma consumación de la vida.

JOSEF PIEPER

JOSEF PIEPER, Profesor de Filosofía en la Universidad de Münster, (Alemania Federal), es uno de los nombres máximos del pensamiento católico contemporáneo. Su inteligencia, profundamente teórica y contemplativa, se ha volcado más allá de los ámbitos universitarios en una sucesión de libros que conjugan la fidelidad al ser y al realismo de la inteligencia, con una excepcional ciencia filosófica y teológica —sólidamente vinculada al mejor pensamiento griego y a la mejor tradición medieval, en particular tomista—, y con una vigorosa y seria originalidad.

El ocio y la vida intelectual (que es el título castellano bajo el que se tradujeron cuatro trabajos suyos) es quizás su libro más importante, y también uno de los pocos libros *fundamentales* de este siglo. Y lo es, por ser un verdadero y esencial signo de contradicción en medio de este nuestro “mundo totalitario del trabajo”, pensado y escrito de cara a las realidades permanentes: el ser de las cosas, Dios, el orden teológico y teologal.

De su extensa obra queremos recordar también algunos de los trabajos traducidos a nuestro idioma: “Prudencia y Templanza”, “Justicia y Fortaleza”, “Sobre la Esperanza”, “Muerte e Inmortalidad”, “La Fe”, “Sobre el fin de los tiempos”, “Entusiasmo y delirio divino”, “El Amor”, “Defensa de la Filosofía”, “Esperanza e Historia”.



¿EDUCACIÓN O LIBERACIÓN?

El profundo cambio que experimentan los tiempos —*tempora et mores*—, esta revolución de todas las cosas, alcanza al hombre mismo en sus raíces existenciales y toca su interioridad. Como toda revolución, y ésta tal vez más que ninguna, supone la disolución del *statu quo* precedente que, para nosotros, argentinos, fue originariamente el cristiano-clásico (greco-latino e hispánico). Signado por un ya largo proceso de mutación, sin embargo las estructuras vitales más próximas al núcleo de nuestro ser nacional vivían aún del hálito de la vieja “cristiandad”. Las nociones y sentimientos básicos de dignidad, de justicia, de libertad, de responsabilidad, de trascendencia, de amor, eran de inspiración cristiana y alimentaban nuestra vida espiritual, nuestra vida familiar, la convivencia social, la sexualidad, en fin, nuestros corazones...

Pensando en ésto y en el gravísimo problema que comporta para la educación la caída espectacular de ese marco —sobre todo en la última década—, es obvio preguntarse qué está pasando con la educación y cuál es su futuro, dada su directa dependencia del encuadre socio-cultural en derrumbe.

El primer hecho decisivo —y el más singular— es lo inédito de la situación, porque aquel marco referencial *no está siendo reemplazado por otro* —como sucede en las naciones donde la revolución ha desembocado en regímenes marxistas. Entre nosotros lo que está hoy en conflicto no son dos tipos de educación, sino la educación versus la no-educación; dicho en otros términos es el concepto mismo de educación al que se opone una nueva alternativa: la “*liberación*”. Con ella, la revolución contemporánea ha engendrado su “contra-pedagogía”⁽¹⁾.

(1) No hacemos aquí referencia expresa a los usos del concepto “liberación” que han comenzado a hacer ciertos sectores cristianos. Ni lo ha-

¿Educación-compulsión? ¿Liberación-disolución?

Estos son los términos del debate.

Para comprenderlo retomemos algunos conceptos conocidos: ¿Cómo funciona y qué papel (antropológico) cumple eso que llamamos tradicionalmente "educación"? ¿Qué significa su reemplazo por la "liberación?"

Es en la convivencia social donde se plasma humanamente el hombre. Debido a su *naturaleza* social el hombre depende existencialmente de la conjunción con los demás para llegar a ser lo que es. En ese concepto se funda la educación clásica.

Por el contrario, la tesis de la liberación se funda en el moderno supuesto racionalista de la "autonomía" de la naturaleza humana y en la creencia de que las fuerzas que conducen al hombre desde la pura biología en la que nace hasta "el uso de razón", es algo que sucede "en la sociedad" pero no "por la sociedad" y a veces, como creía Rousseau, a pesar de ella.

Sin embargo, la verdad es otra. El proceso de plasmación humana sucede "en" y "por" la sociedad, y hasta un punto en que no hay manifestación del espíritu en el hombre sin la interacción con la sociedad. Los niños llamados "salvajes", esos casos de seres criados en aislamiento, en un medio puramente animal, sin contacto humano, sólo se manifiestan en su animalidad; no aparece el comportamiento humano, no se enciende la luz del espíritu⁽²⁾. Esta comprobación de la moderna antropología, por terrible que pueda resultar a nuestros ojos racionalistas, es rigurosamente cierta. La psicología ha puesto en evidencia que muchos déficits intelectuales, morales y por supuesto "de personalidad" (afectivos) son debidos a alguna carencia en la interrelación social originaria. Un autor nada sospechoso de "sociologismo" llega a decir⁽³⁾: "Desde el punto de vista de su esencia el hombre es el ente orientado al conocimiento del ser, pero prácticamente

ceamos ni lo dejamos de hacer. Si el uso del término es similar al del pensamiento moderno, cada cual sabrá, o no, ponerse el sayo. Cf. Pablo Freire, para los aspectos pedagógicos, y en general toda la corriente de la llamada "teología de la liberación".

(2) Rof Carballo, J., *Cerebro interno y sociedad*, Madrid, Rialp, 1956, y varios otros repetidamente citados.

(3) Calderón Bouchet, R., *Ensayo sobre la formación y la decadencia de la ciudad griega*, Universidad N. de Cuyo, Mendoza, 1966, pág. 13.

se realiza en su incorporación a los órdenes que lo unen a los demás hombres. Un hombre sólo no es un hombre y quien destruye la conjunción perfecta que lo une a los otros, es un hombre dañado en todas las dimensiones de su naturaleza. Esta afirmación no es gratuita y tiene todo el apoyo de las observaciones de la Psiquiatría moderna: detrás de toda anomalía psíquica hay una frustración y un desajuste del hombre en su ámbito social".

"No decimos que inclusive la enfermedad física es un efecto de un previo desequilibrio anímico porque no está en nuestra competencia hacer tales afirmaciones, pero los resultados de las investigaciones médicas más contemporáneas no desautorizan totalmente sostener esta opinión".

¿Qué mecanismos aseguran (o fundan) la "socialización" del hombre y, por lo tanto, su "humanización"? La psicología social los ha puesto —oscuramente— de manifiesto. Probablemente el más primitivo (en el sentido de que comienza a actuar primero) sea la absoluta dependencia biológica del ser humano respecto de la sociedad. Es característica humana que para sobrevivir y desarrollarse, el hombre necesite absolutamente de los otros⁽⁴⁾. Pero no se piense que sólo para obtener alimento y abrigo; cuando falta *el afecto* el niño se niega a crecer —físicamente— y, en ocasiones, renuncia simplemente a vivir. El fenómeno, estudiado por varios autores, entre ellos Spitz, que calificó el cuadro clínico que tienden a hacer los niños "privados" de contacto materno como *hospitalismo* y, técnicamente, "*depresión anaclítica*", ha mostrado de manera impresionante sobre qué tremenda necesidad del otro se monta toda la estructura social de la personalidad humana y sobre qué bases (biológicas) se constituye solidísimamente la interrelación social⁽⁵⁾. Porque es así de necesaria al hombre la sociedad, no es extraño que se le "meta" dentro. El hombre, dicen los psicólogos, "internaliza" las pautas sociales, los roles, los valores, y los hace suyos, los desea como si fuera él mismo el que los produjera desde adentro, se siente "identificado" con ellos.

No viene al caso describir el mecanismo psicológico concreto por el que se realiza esta identificación entre el hombre y la sociedad. Freud

(4) Portmann, cuyos estudios han sido ampliamente difundidos, es el principal observador del tema.

(5) Bowlby, J., *Los cuidados maternos y la salud mental*, B. As., Humanitas, 1964.

lo atribuyó a oscuras necesidades afectivas que equivocadamente concibe como de índole sexual (no decimos que no tengan que ver *también* con lo sexual) productoras del llamado complejo de Edipo. Este se “resolvería”, justamente, cuando el niño, identificándose con su padre, forja en su interior un Super-Yo, *es decir internaliza lo social a través de la imagen paterna*. Es que el padre, adulto socializado, encarna *en concreto* el mundo de lo social y cultural, con su trama de normas y valores. Es esa imagen concreta de lo socio-cultural la que el niño incorpora y entreteje su Super-Yo. El proceso de identificación se continúa luego con todo aquello que, como el padre, esté investido de autoridad (maestros, etc., y las instituciones que encarnan, extendiéndose, según creemos, incluso, a todo lo que posee la fuerza misteriosa de la coerción social: compañeros, grupo).

Pero dejemos esta dilucidación a psicólogos y sociólogos. Como educadores nos basta con saber que a partir de la naturaleza recibida, innata, se forjará una *segunda naturaleza* (6) plasmada por la sociedad, y que es a este nivel donde juega su rol la educación. Hay que tener presente también que los procesos psicológicos de internalización a que aludimos en el párrafo precedente se ubican a un nivel anterior y más primario que el de la educación, en tanto que ésta es una actividad *intencional* y dirigida al Yo consciente (más que al Super-Yo que no es consciente, para seguir con la conceptualización freudiana, cuya validez no es ésta la oportunidad de discutir —loquendum ut plures, cogitandum ut pauci, como dice Santo Tomás).

Los conceptos de *naturaleza* y *segunda naturaleza* son análogos aunque mucho más precisos y ricos que los actuales de “natura” y “nurtura”, usados especialmente por los anglosajones. En la psicología actual estos términos significan “lo constitucional heredado” y “lo adquirido” (7).

La sabiduría de los viejos maestros escolásticos concibió las relaciones entre “naturaleza” y “segunda naturaleza” al modo de las que

(6) Un sociólogo argentino muy bien dotado, Juan Carlos Agulla, ha retomado el antiguo concepto de “segunda naturaleza”, concibiendo “lo social en el hombre como segunda naturaleza”, cf. Sociología de la Educación, Bs. As., Paidós, 1967, pág. 126.

(7) G. W. Allport es quien, a nuestro gusto, ha visto de modo más preciso la verdadera relación en que se hallan estas dos realidades, ninguna de las cuales puede, en concreto, entenderse sin la otra. La discusión entre genetistas y ambientalistas está bien resuelta por este autor en Desarrollo y Cambio, Bs. As., Paidós, 1963.

guardan la materia y la forma en la obra de arte: son inescindibles porque son términos correlativos, es decir no se concibe uno sino en relación con el otro (interdependientes, diríamos hoy). Esto significa que entre naturaleza y segunda naturaleza, y concretamente entre individuo y sociedad, no se da una contraposición porque no se conciben una sin el otro y viceversa. La sobre-naturaleza social no se da “sobre” la naturaleza y mucho menos a contrapelo de ella, como creían el pobre Juan Jacobo Rousseau y, en cierto modo, aunque al revés, Freud mismo.

Segunda naturaleza y educación

Pues bien, hay un sector de esta segunda naturaleza en la que tiene que ver la educación. Ella contribuye a constituir un conjunto de *disposiciones* concebidas por los antiguos como *un organismo de potencialidades perfectivas* con las que *opera* la naturaleza. Así lo concebían los escolásticos, muy dinámicamente, y tales disposiciones a las que llamaban “habitus” o “virtus” poco tienen que ver con los actuales conceptos de hábito o virtud, descalificados por la mentalidad moderna, mecanicista. En la vieja concepción (orgánica, vital) el conjunto de los hábitos virtuosos constituía una trama de fuerzas o principios activos (vis, virtus-fuerza), que permitían al ser expandirse en su operatividad. No son “constrictores” (inhibidores o represivos en la concepción actual), sino que a través de ellos la naturaleza humana “se realiza” en una segunda realidad operante, inescindible de la primera y sin la cual ésta simplemente no es (no es sino pura potencia).

Podemos decir que la totalidad de estos hábitos o potencialidades es social. Lo es de manera doble: por el modo de adquisición, que depende de la interacción social, ya que no se forman si el individuo crece en aislamiento, y son sociales porque se dirigen a *posibilitar* y *estructurar* la vida en sociedad. Esta es la confirmación, impresionante, que asume la definición aristotélica del hombre como “animal político”. Agreguemos que es más perfecto decir que el hombre es un animal político que decir que es un animal social, porque es la “polis” el ámbito que permite salir del salvajismo y entrar en la civilización (civitas), es decir entrar en estado de cultura. Las formas sociales previas a la “polis” (clan, tribu, etc.) son mucho menos perfectas pues permiten un grado de socialización menor y por lo tanto una menor humanización, un desarrollo menos acabado de las potencialidades de la naturaleza humana para adquirir una segunda naturaleza “cultivada”.

Digamos, por fin, que los hábitos perfectivos que constituyen nuestra segunda naturaleza civilizada o educada, si bien son constitutivamente sociales, se diversifican por sus objetos en: intelectuales, morales, psicológico-afectivos y hasta somáticos. Por eso la educación clásica, que se dirigía a formarlos, se dimensionaba del mismo modo, desde lo intelectual y moral a lo gimnástico e incluso a lo dietético, integrando en una unidad el ideal humanístico. Era la "kalokagasia" de la paideia griega. Ese ideal humanístico no era entendido, pues, como en la época moderna, como meramente literario, o después, como predominantemente científico-positivo. El redescubrimiento de la dietética (como parte fundamental de la *educación para la salud*) es llamativo en nuestros días —basta recordar el auge singular de las ideas orientales al respecto, como la macrobiótica, la revalorización del ayuno y otras prácticas ascéticas, el naturismo y el uso de las yerbas medicinales según la sabiduría tradicional—.

Retomando, pues: La sociedad no está "frente" al hombre como quiere el individualismo moderno. La sobre-naturaleza humana no es sino lo social internalizado. Tampoco lo subsume como dice hoy el colectivismo. Lo in-sume, o lo *asume*. Así el hombre logra ser lo que es, según dijimos sin pleonismo. *Pero a la inversa, la sociedad no es sino la proyección de la naturaleza humana*. No sólo de su naturaleza racional, sino de toda su realidad, también de su condición animal, de lo instintivo-vital y lo inconsciente, de la afectividad y, por cierto, del espíritu.

Es contra esta concepción antropológica que se levanta hoy la tesis de la liberación. Y esto sucede, justamente, cuando el sistema socio-cultural que nos "hizo" desde dentro, se derrumba. Es lógico. Al derrumbarse no se internaliza; al no internalizarse resulta ajeno, ya no es una segunda naturaleza, no forma parte del nosotros mismos. No nos reconocemos en él e intentamos sacudirlo. Pero como sin esta segunda naturaleza no somos sino fantasmas irreconocibles y nos quedamos sin el "propio-sí", el derrumbe del sistema socio-cultural no sólo provoca colapsos sociales sino personales. La personalidad entra en crisis cuando lo que la arquitecturaba desde dentro se viene abajo. Las dificultades neuróticas de nuestro tiempo tienen que ver, por cierto, con la crisis y el cambio. Está demostrado —para poner ejemplos extremos que muestran con aumento lo que queremos decir— que las situaciones sociales de *anomia* no sólo producen enfermedades de la personalidad como la neurosis, sino también distintos tipos de conductas

desviadas, demencias, influyen en la fertilidad y se reflejan en las tasas demográficas, en fin, alcanzan a la biología misma. Porque el hombre es una unidad, una unidad bío-psíquico-espiritual y social.

La idea roussoniana del hombre individualista y racionalista resulta, a esta luz, un chiste macabro. La ingenua, la cándida visión paradisíaca de aquel enfermo, que hacía derramar lágrimas de emoción a las señoras "cultas" del siglo XVIII, frente al ideal del "buen salvaje", se transforma en un atentado de lesa humanidad.

El viejo Platón ya sabía, por cierto, que la ciudad injusta hace injusto al hombre, pero no cometería nunca la zoncera de decir, como Juan Jacobo, que la sociedad hace malo al hombre... "per se" bueno. Esta diada inescindible sociedad-hombre, es interdependiente, pero el límite (para tomar un concepto matemático) último es para ambas realidades la naturaleza misma. No la naturaleza como conjunto del mundo biológico, sino como concepto metafísico que señala al ser regido internamente por leyes. Tan "natural" es la sociedad como el organismo individual, y ambos dependen de su interacción... porque ambos son "naturaleza". Oponerlos, es la raíz de la desviación moderna. *Y la raíz de la falsa oposición entre educación y liberación.*

Por cierto que es explicable la reacción liberadora contra una educación que pretenda constituirse a contrapelo de la naturaleza humana. Una sociedad que desencarne al hombre o que, al contrario, lo animalice, por puritanismo o por sensualismo, causa graves deterioros a la personalidad de sus miembros. Porque si bien no hay naturaleza sin segunda naturaleza, no puede haber segunda naturaleza sin adecuación a la naturaleza. Pero tales extremos no justifican la reacción anárquica contra el proceso educativo. La "liberación" que se propugna, sobre todo en sus formas radicales, será más antinatural para el hombre —ser social— que los excesos conocidos de la pedagogía. Es tal vez más fatal, incluso para la salud.

La reacción marxista contra la idea liberal-roussoniana consistirá en poner el acento en la sociedad para explicar al hombre. El marxismo dirá que es la sociedad la que conforma al hombre *más allá de toda presunta "naturaleza"*. No opondrá la naturaleza humana a la sociedad, sino que la hará un producto de ella.

La sociedad liberal-burguesa llevó a la disolución de la naturaleza humana al oponerla a lo que le era intrínseco, lo social; la sociedad marxista, una vez disuelta esa naturaleza, la “reconstruirá” desde afuera por acción de la misma sociedad, pretendiendo así superar la falsa antinomia. El marxismo es un liberalismo al revés, sólo que más perverso.

En estos momentos, aprovechando los resabios de la mentalidad liberal-burguesa decadente, el marxismo se ha constituido en el adalid de la liberación. Esto podría parecer contradictorio, dado que, si el marxismo, como acabamos de decir, pone el peso de la relación entre individuo y sociedad en ésta última, es evidente que el tipo de educación a la que aspira y la que practica donde triunfa, no será una educación liberadora sino estricta. ¿Cómo es que entre nosotros se presenta como libertario, sobre todo a través de la “nueva izquierda freudiana”? Es una de las aparentes contradicciones de su dialéctica que tan fácilmente confunden a los burgueses. Pero de lo que se trata es de ser libertario donde la sociedad aún no sea marxista y antilibertario donde lo es. No hay contradicción. Hay, simplemente, cálculo “realista”.

El proceso de liberación moderno

Partiendo de la oposición entre hombre y sociedad, la época moderna se constituyó en un progresivo proceso de “liberación”. Fue cortando uno a uno los lazos que unían al hombre en todos los ámbitos y niveles: En el espacio y en el tiempo, disolución de toda autoridad (liberalismo social) y ruptura con toda tradición (progresismo); en la trascendencia, instalación en la pura temporalidad del aquende (laicismo, desacralización, ateísmo militante contemporáneo); en el habitat humano, destrucción de la Ciudad como ámbito y cobijo, como lar, como patria (sociedad de masas).

Asistimos hoy a muy graves manifestaciones de la desvinculación y el desarraigo⁽⁸⁾. Los vínculos que nos fijan también nos alimentan —si nos ahogan es que ya no son vínculos sino lazos. El hombre

(8) Es interesante releer la carta de Pablo VI “Octogesima Adveniens”, que pasó lamentable y sospechosamente desapercibida. Este tópico es tratado muy concretamente.

rompió unos y otros y se quedó solo. Primero los fue cercenando en su corazón, porque estos vínculos son interiores; los des-internalizó. De interiores y queridos se hicieron externos y encadenantes. Cuando esto ocurre, y como el hombre necesita vivir con otros, aparece la policía para imponer desde afuera y por la fuerza lo que fue desgajado de adentro. ¡Liberación! El lema tiene una larga lista de abanderados: Lutero, Descartes, Voltaire, Rousseau, Marx, Freud, Marcuse...

Pero cada vínculo que cortamos arranca una parte de nosotros mismos. Más allá de ellos no hallaremos nuestro verdadero rostro, no nos hagamos la ilusión de encontrar nuestro auténtico Yo perdido. No hallaremos nada. La segunda naturaleza no se puede desgajar de la primera, como no se puede arrancar la forma de la materia. Tal vez sea una imagen excesiva, pero válida. Hay algo más que lo social en mí, ciertamente, no me agoto en ello, pero, en concreto, cuando lo sacudo, me quedo vacío. No quedo “libre” frente a un “mi-mismo” recuperado; sólo quedo desnudo. No hay ningún “núcleo” humano libre —dice Rafael Gambra en un precioso ensayo sobre la condición del hombre en nuestro tiempo⁽⁹⁾— más allá de todo lo que me fue entrejiendo. No hay naturaleza pura sin segunda naturaleza. Han llegado a ser una sola cosa.

La “liberación” progresiva no alcanza, como pretende, nuestra última y verdadera realidad. Mi Yo se constituye en función de muchos “otros”; sin éstos aquél es bien poco, casi un espectro irreconocible. “Ese núcleo humano que, según esta teoría, ha de ser liberado de todo género de constricción es concebido de distinto modo por las distintas escuelas de pensamiento moderno. Para unos era la Razón, fuente de luz y rectitud (a la que oponían las oscuridades de la Fe —la Ilustración—); para otros la libre espontaneidad exenta de vinculación trascendente o histórica (liberalismo); para otros el impulso sexual libre de represiones y frustraciones (freudismo); para otros, en fin, la satisfacción de los imperativos económicos, libre de super-estructuras periclitadas (marxismo). Liberar de obstáculos a ese supuesto núcleo humano (“humanismo” moderno) es, para todos ellos, la función de la filosofía, de la cultura, de la revolución...”

(9) La sociedad y la religación. La ciudad como habitáculo humano, Rev. Verbo N° 114, septiembre/71, Buenos Aires. También “El Silencio de Dios”, Madrid, Ed. Nacional, 1969.

El mismo Gamba nos pone el caso fronterizo de los hippies.

“Consecuencia de tan profundo naufragio es una humanidad lanzada hacia su propio servicio, sin otro horizonte humano ni divino que su desarrollo y “liberación” de todo lazo, nexo o constricción. Rotos los puentes de todo fervor, entrega o compromiso, una humanidad definitivamente estabulada en los habitáculos masivos de la técnica, sueña con vagas utopías de pacifismo, inocente espontaneidad o universal libertad. Es el “je fais l’amour, pas la guerre” del movimiento hippie. Sorda y acorralada protesta de una humanidad que lo posee todo en una sociedad “de consumo y abundancia”, pero que no encuentra otra escapatoria a las exigencias de su condición humana que las drogas o una rebeldía sin sentido, sin límites, sin objetivos...”.

“Ejemplo vivo de esta paralela delicuescencia de la individualidad y de la sociabilidad humana han sido las recientes concentraciones masivas hippies como la de la isla de Wight. Abandonada a sí misma por la policía, aquella humanidad *sin normas* ni “prejuicios alienadores”, plena de espontaneidad, amor y pacifismo, pudo comprobar enseguida que las formas más aberrantes de exhibicionismo y de perversión sexual carecen de atractivos cuando no existe ya un alguien que mira o que se escandalice; que la música “pop” pierde todo encanto allí donde a nadie puede molestarle con ella. Y, aburrida, maloliente y hastiada, aquella humanidad sin trabas hubiera perecido a botellazos entre sus miembros de no haber reaparecido la odiada policía del mundo de la represión y la violencia”.

¿Liberación o educación?

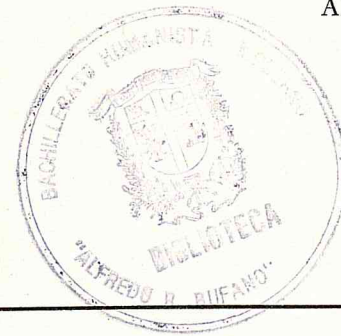
Corremos el riesgo de confundirlo todo si no distinguimos convenientemente. Oponer liberación a educación es una de esas temibles falacias que provocan catástrofes. Para el mundo clásico la única posibilidad de ser libres era ser educados. Concedamos que se hayan cometido excesos a los que pueda atribuirse parte de la culpa de esta reacción anti-pedagógica que sufrimos. Pero nada ganaría el hombre si se oponen dos términos que no sólo no son dialécticos sino que son interdependientes. Si educamos es para dar al hombre la apoyatura que le falta para ser realmente libre.

No somos libres des-vinculándonos, sino a la inversa, creando lazos, lazos de amor —es decir, libres— con todo aquello a lo que es-

tamos religados. El Nosotros, la Sociedad, la Naturaleza, la Historia, Dios. El último fondo del hombre no está en él mismo. El hombre, ente abierto, planta celeste y terrena, abre las raíces de su existencia hacia arriba y hacia abajo y desde allí se alimenta. Cortemos esos lazos y habremos terminado de fabricar este nuevo salvaje que pulula por nuestras ciudades, ese triste hombre-masa, bárbaro horizontal incapaz de amar y comunicarse porque está vacío, robot intercambiable, sin rostro ni memoria, perdido en su no-ser, sin fe, sin amor, sin poesía, sin belleza.

Al que, con toda justicia, quieren “liberar”, cuando en realidad hay que criarlo, hay que *educarlo* para que recupere la “humanitas” perdida...

ABELARDO PITHOD



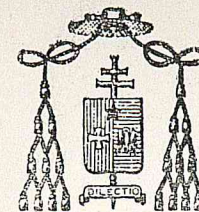
“Cristo padeció la injuria de la tentación cuando el diablo le dijo: ‘Si eres Hijo de Dios, échate abajo’, y ni se turbó por ello ni increpó al diablo. Pero cuando el diablo usurpó para sí el honor de Dios, diciendo: ‘Todo esto te daré si pos-trándote me adorares’, entonces se indignó (*exasperatus est*) y lo arrojó de sí, diciendo: ‘Apártate, Satanás’; para que nosotros aprendiéramos de su ejemplo a soportar con magnanimidad las injurias contra nosotros, pero a no tolerar, ni siquiera de oídas (*nec usque ad auditum*), las injurias contra Dios”.

DE SANTO TOMÁS DE AQUINO
en la “Suma Teológica”, III, 41, 4, ad 6.



Este mosaico de NUESTRA SEÑORA DEL CENACULO (obra del artista Guillermo Buitrago), que preside la Capilla Mayor del Seminario, expresa visualmente la atmósfera mariana que caracteriza a esta casa de formación.

Transcurridos ya seis años de la consagración y dedicación de la Capilla Mayor, hacemos nuestra la letra y el espíritu del Auto Pastoral del Sr. Arzobispo (cuyo texto reproducimos a la derecha), retomando su decisión de marianizar el camino sacerdotal de cada seminarista.



NOS, ADOLFO TORTOLO, POR LA GRACIA DE DIOS Y DE LA SANTA SEDE APOSTOLICA, ARZOBISPO DE PARANA.

Hemos dispuesto consagrar esta tarde con el favor de Dios la Iglesia del Seminario Metropolitano; y en uso de Nuestras Facultades dedicarla perpetuamente a Nuestra Señora del Cenáculo.

Queremos poner la formación espiritual de los Alumnos del Seminario, bajo la égida maternal de María Santísima, Quien, presente en el Cenáculo a título único el día de Pentecostés, quedó constituida desde ese instante - por divina ordenación - Madre de la Iglesia y Reina de los Apóstoles.

A Ella confiamos la viva comunión sobrenatural de quienes integren nuestro Seminario, a fin de que unánimes en la caridad y en la oración, bajo la acción multiforme del Espíritu Santo, se nutran permanentemente del Señor en el Misterio de su Cena Pascual con el ardor y el fuego renovante de Pentecostés.

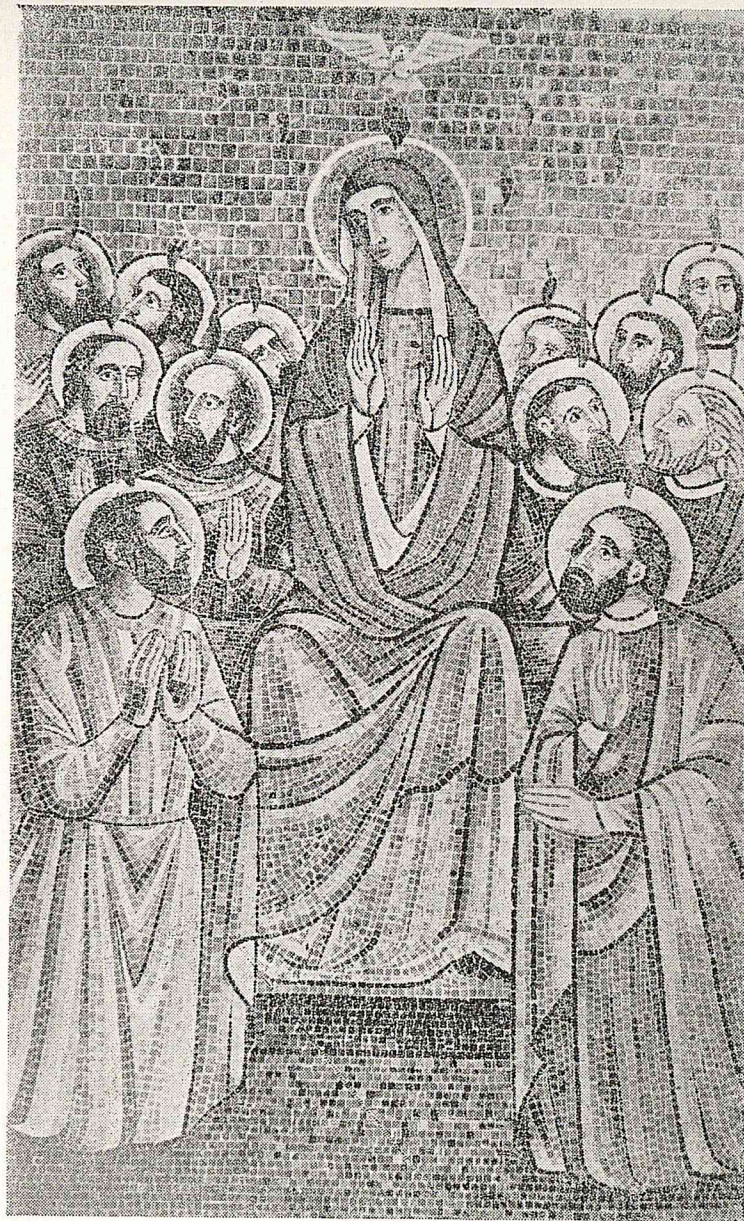
Desde hoy, en la expresión del mosaico central, presidirá María Santísima todas las acciones litúrgicas y alentará sosteniendo la piedad personal de Superiores y Alumnos.

Gracias sean dadas a Dios, a Cristo Jesús y a su divina Madre.

Desde el Seminario Metropolitano de Paraná, a trece de Mayo, víspera de Pentecostés de 1967, L aniversario de Fátima.

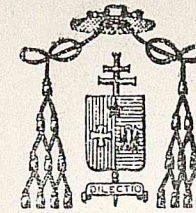
Adolfo

Arzobispo de Paraná



Este mosaico de NUESTRA SEÑORA DEL CENACULO (obra del artista Guillermo Buitrago), que preside la Capilla Mayor del Seminario, expresa visualmente la atmósfera mariana que caracteriza a esta casa de formación.

Transcurridos ya seis años de la consagración y dedicación de la Capilla Mayor, hacemos nuestra la letra y el espíritu del Auto Pastoral del Sr. Arzobispo (cuyo texto reproducimos a la derecha), retomando su decisión de marianizar el camino sacerdotal de cada seminarista.



NOS, ADOLFO TORTOLO, POR LA GRACIA DE DIOS Y DE LA SANTA SEDE APOSTOLICA, ARZOBISPO DE PARANA.

Hemos dispuesto consagrar esta tarde con el favor de Dios la Iglesia del Seminario Metropolitano; y en uso de Nuestras Facultades dedicarla perpetuamente a Nuestra Señora del Cenáculo.

Queremos poner la formación espiritual de los Alumnos del Seminario, bajo la égida maternal de María Santísima, Quien, presente en el Cenáculo a título único el día de Pentecostés, quedó constituida desde ese instante - por divina ordenación - Madre de la Iglesia y Reina de los Apóstoles.

A Ella confiamos la viva comunión sobrenatural de quienes integren nuestro Seminario, a fin de que unánimes en la caridad y en la oración, bajo la acción multiforme del Espíritu Santo, se nutran permanentemente del Señor en el Misterio de su Cena Pascual con el ardor y el fuego renovante de Pentecostés.

Desde hoy, en la expresión del mosaico central, presidirá María Santísima todas las acciones litúrgicas y alentará sosteniendo la piedad personal de Superiores y Alumnos.

Gracias sean dadas a Dios, a Cristo Jesús y a su divina Madre.

Desde el Seminario Metropolitano de Paraná, a trece de Mayo, víspera de Pentecostés de 1967, L aniversario de Fátima.

Adolfo

Arzobispo de Paraná

LA CIENCIA HUMANA DE CRISTO EN RAHNER

1. La cristología tradicional y la ciencia humana de Cristo.

La cristología tradicional, antes de considerar la ciencia humana de Cristo, establecía determinadamente los principios fundamentales de esa realidad divino-humana que es Cristo. Cristo es un compuesto admirable en que lo divino se une de modo maravilloso a la obra más perfecta de la creación, que es el hombre. De esa unión sale el compuesto teándrico que es Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre en una realidad substancial única. La Iglesia, ya en tiempo de los Apóstoles, se encontró ante el problema de expresar racionalmente el misterio de Cristo. Cristo, por una parte, se decía el Hijo de Dios por naturaleza, Dios de Dios, consubstancial con el Padre; y por otra parte, se decía el Hijo de la Virgen: Uno mismo, el que se decía Hijo de Dios, se decía y era al mismo tiempo Hijo del hombre. Era claro que si se decía Hijo de Dios e Hijo del hombre, debía tener la naturaleza o esencia de Dios y la de hombre. El problema había de consistir en el *tipo de unión* en que se realizaba la unidad de ese Dios y de ese hombre. Si esa unidad fuera meramente *accidental*, como puede ser la del jinete con su corcel, habrían de resultar dos seres, el uno divino y el otro humano, unidad que no daba cuenta del misterio de Cristo, un único ser que se decía y que era Dios y hombre. La unión debía ser entonces *substancial*. Pero dos substancias completas, como eran la naturaleza divina y la naturaleza humana, ¿cómo podían entrelazarse *substancialmente* para formar un *único ser*, sino mezclándose y constituyendo un ser divino-humano o humano-divino, un *tertium quid*, que no fuera Dios ni hombre?

Es evidente que tal unión *substancial* repugna en el caso de Cristo, porque de ella resultaría un *monstruo*, que dejaría de ser Dios y de ser

hombre, para convertirse en una mezcla imposible de divinidad y de humanidad. Por ello el Concilio de Calcedonia, en 451, podía definir: "Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad..., uno solo y el mismo Cristo Hijo, Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad..."⁽¹⁾.

Quedaba pues afirmado que las dos naturalezas se unían en Cristo, sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación. No era una unión accidental, pero tampoco lo era substancial del tipo de las uniones que conocemos en la naturaleza por las cuales, p.ej., el hidrógeno se une con el oxígeno y forman una tercera substancia nueva, que es el agua. Sin embargo, aunque la unión no fuera substancial del tipo de las conocidas, era una verdadera unión substancial. Si era substancial, y no según la naturaleza, ¿qué tipo de unión era ésta? El Concilio de Calcedonia contestaba: Es una unión de las naturalezas divina y humana "en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno sólo y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo"⁽²⁾. Y como la unión se ha hecho en la persona o hipóstasis, los teólogos la llaman *unión hipostática*.

2. La ciencia humana en Jesucristo según la teología clásica.

Si la unión se hace *en la persona*, y si ella deja una y otra naturaleza inconfundidas, cada una de ellas con sus propiedades, se sigue que en Cristo ha habido la ciencia divina increada y la ciencia humana. La ciencia divina, que corresponde a la naturaleza divina, y la ciencia humana, que corresponde a la naturaleza humana. Y como esta ciencia humana puede ser triple, la ciencia experimental y adquirida, la ciencia infusa y la ciencia beatífica, de aquí que los teólogos se ocupen de asignarle a la naturaleza humana de Jesucristo cada una de estas ciencias.

(1) Denzinger, 148. Citamos según la traducción española (Herder, Barcelona, 1963) de la 31ª edición del *Henrici Denzinger Enchiridion Symbolorum*.

(2) Ibid.

La teología clásica usaba de un argumento general, basado en la perfección que le correspondía al alma de Jesús, para fundar esta triple ciencia. "No sería oportuno, enseña Santo Tomás, que el Hijo de Dios asumiese una naturaleza humana imperfecta, sino perfecta, porque por medio de ella debía llevar a todo el género humano a la perfección. Fue, pues, conveniente que el alma de Cristo estuviese dotada de una ciencia que fuese su propia perfección y, por consiguiente, distinta de la divina"⁽³⁾. Y como Cristo debía conducir a muchos hombres a la gloria, "era preciso que Cristo hombre poseyera en grado altísimo el conocimiento consistente en la visión de Dios, porque la causa ha de ser más perfecta que su efecto"⁽⁴⁾. Es decir, que Cristo debía poseer la ciencia beatífica, propia de los bienaventurados, y ésta, desde el primer momento de su concepción.

Además, el entendimiento posible de Cristo hubiese estado en grado imperfecto de no ser actualizado por las especies inteligibles que le perfeccionan. Es, por tanto, preciso poner en Cristo una ciencia infusa. "Por tanto, lo mismo que es necesario poner en los ángeles, como dice San Agustín, un doble conocimiento: uno 'matutino', por el que conocen las cosas en el Verbo, y otro 'vespertino', por el que conocen las cosas en sí mismas por medio de las especies infusas, del mismo modo, además de la ciencia divina increada, es necesario atribuir a Cristo una ciencia beatífica, por la que conoce al Verbo y en el Verbo, y una ciencia infusa, por la que conozca las cosas en sí mismas mediante las especies inteligibles proporcionadas a la inteligencia humana"⁽⁵⁾.

Pero como además del entendimiento posible hay que admitir en Cristo un entendimiento agente, cuya función propia es hacer en acto las especies inteligibles abstrayéndolas de las imágenes, "así, pues, se ha de admitir que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente, y esto equivale a admitir en Cristo una ciencia adquirida o, como algunos dicen, experimental"⁽⁶⁾.

(3) *Suma Teológica*, III, q. 9, a. 1 c.

(4) *Suma Teológica*, III, q. 9, a. 2 c.

(5) *Suma Teológica*, III, q. 9, a. 3 c.

(6) *Suma Teológica*, III, q. 9, a. 4 c.

3. Rahner, al alterar la cristología tradicional, altera consiguientemente la doctrina sobre la ciencia humana de Cristo. Hemos visto en un estudio anterior⁽⁷⁾ cómo Rahner altera la cristología tradicional, toda ella fundada sobre la unión hipostática, o, lo que es lo mismo, sobre "la asunción", por parte de la persona divina del Verbo, de una naturaleza humana perfecta. Al rechazar este principio de la cristología, Rahner erige otro, fundado en la relación Creador-creatura, o sea, hace de la encarnación un mero caso de "creación", y, como, a su vez, convierte la creación, dentro de la concepción hegeliana, en una "alienación" de Dios, hace de la naturaleza humana en Cristo un caso privilegiado de autotranscendencia infinita.

Pero Rahner no se contenta con alterar la cristología; altera también el conocimiento humano, como hemos visto en nuestro estudio *El problema del conocimiento en Rahner*⁽⁸⁾. De aquí que su exposición sobre la "ciencia humana de Cristo" haya de sufrir las consecuencias de esta doble alteración.

Rahner, por de pronto, no admite en Cristo el "saber infuso"⁽⁹⁾. Tampoco admite la ciencia beatífica⁽¹⁰⁾. Admite, sí, una ciencia *inmediata*, cuya naturaleza pasaremos a explicar.

Para entender cómo concibe Rahner el saber humano de Cristo, hay que tener presente sus dos obras filosóficas donde expone el conocimiento humano en general. Estas obras son: *Espíritu en el Mundo*⁽¹¹⁾, y *Oyente de la Palabra*⁽¹²⁾. Estas obras han sido examinadas por nosotros en el artículo antes citado acerca del conocimiento en Rahner⁽¹³⁾. Para la exposición y para la crítica del pensamiento de Rahner seguiremos aquí, punto por punto, el artículo *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de Sí mismo*, aparecido en el Tomo V de sus *Escritos de Teología*.

(7) Cf. *La Cristología en Rahner*, en "Universitas", N° 22 (octubre de 1971), págs. 8-32.

(8) "Universitas", N° 20 (junio de 1971), págs. 7-34.

(9) *Escritos de Teología*, Tomo V, Ed. Taurus, Madrid, 1964, pág. 240.

(10) *Escritos de Teología*, Tomo V, pgs. 230-231.

(11) Ed. Herder, Barcelona, 1963.

(12) Ed. Herder, Barcelona, 1967.

(13) Cf. nota 8.

4. **Los muchos niveles del saber humano en Rahner.** Rahner critica lo que él llama “artificiosas psicologías por estratos”⁽¹⁴⁾, en que, a su juicio, incurrirían las explicaciones de la teología clásica sobre el saber humano de Jesús. Sin embargo, lo primero que dice en su reflexión sobre el tema es que en el hombre “saber es una hechura de muchos niveles”⁽¹⁵⁾. Rahner se empeña en afirmar que hay cosas que al mismo tiempo se saben y no se saben, contra la afirmación corriente de que del todo se saben o no se saben. Y así escribe: “Esto quiere decir: tenemos la impresión de que en la discusión sobre el saber de Cristo se parte tácitamente del presupuesto de que la conciencia sapiente del hombre es precisamente la célebre *tabula rasa*, en la que hay algo o no lo hay, de tal modo que respecto de la cuestión del haber algo o nada escrito sobre ella no fuese otra cosa posible que un simple «o esto o lo otro»”⁽¹⁶⁾.

Parece un poco precipitada esta afirmación de Rahner, y que no tiene en cuenta una enseñanza elemental de Santo Tomás de que “el acto perfecto a que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la cual conocemos las cosas clara y determinadamente. El acto incompleto, a su vez, constituye la ciencia imperfecta, por la cual conocemos las cosas de un modo indeterminado y como confuso”⁽¹⁷⁾, y no se pasa a lo perfecto sin pasar antes por lo imperfecto. Hay, pues, en el hombre un saber indeterminado y confuso, un saber que implica un no-saber sobre una misma cosa. Aún en Cristo hay que admitir este tipo de saber, mezclado con un no-saber, y no parece que haya dificultad en admitirlo en lo que se refiere a su ciencia adquirida o experimental. Y por eso Santo Tomás sostiene que, “según esta ciencia (la experimental), Cristo no conoció todas las cosas desde un principio, sino paulatinamente y después de cierto tiempo, esto es, en la edad perfecta”⁽¹⁸⁾.

Rahner señala algunos tipos de estos diferentes niveles de saber. Y así escribe: “Se da lo reflejamente consciente y lo que es consciente

(14) *Escritos de Teología*, Tomo V, p. 230.

(15) *Escritos de Teología*, Tomo V, p. 227.

(16) *Escritos de Teología*, Tomo V, p. 227.

(17) *Suma Teológica*, I, q. 85, a. 3 c.

(18) *Suma Teológica*, III, q. 12, a. 2, ad 1.

marginalmente”⁽¹⁹⁾, o sea, lo que la filosofía escolástica dice de la propia conciencia concomitante e *in actu signato*⁽²⁰⁾. Lo importante en toda la exposición de Rahner se refiere primeramente a “un saber acerca de sí mismo no objetual y a priori como un talante fundamental del sujeto espiritual, en el que está éste cabe sí y al mismo tiempo cabe su habitud trascendental respecto del total de objetos posibles del conocimiento y de la libertad”⁽²¹⁾. Y aclara un poco más adelante: “Para entender de alguna manera las tesis formuladas... se necesitará sólo pensar en que la espiritualidad, la trascendencia, la libertad, la habitud respecto del ser absoluto, están dadas en cada acto, aún en el más cotidiano, del hombre, que se ocupe de cualquier banalidad en su autoafirmación biológica, dadas no temática y objetualmente, pero sí como realmente conscientes...”⁽²²⁾

5. **Rahner sostiene la existencia de un saber acerca de sí mismo no objetual y a priori.** Rahner sostiene que en toda autoafirmación, es decir, que en todo juicio y aún en toda acción humana, hay un “saber acerca de sí mismo”. Es correcto. En toda acción humana hay al mismo tiempo un conocimiento intelectual de sí mismo. Esto ya lo había visto y lo ha dejado consignado Aristóteles: “El conocimiento se conoce a sí mismo como conoce las cosas inteligibles”⁽²³⁾; y en la *Metafísica* escribe que “el entendimiento llega al conocimiento de sí mismo en cuanto participa de lo inteligible”⁽²⁴⁾. Para Santo Tomás, el conocimiento de la propia alma, aunque es condicionado, es un conocimiento inmediato. Condicionado por los propios actos, y éstos, a su vez, por los inteligibles. “En cuanto al conocimiento actual (de la propia alma), por el cual se considera a sí mismo en acto como teniendo alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto alguien percibe que tiene alma, que vive y que tiene ser, en cuanto percibe que siente, que entiende y que ejerce las otras obras de la vida; de donde dice el Filósofo, en el IX de los *Éticos*: «Sentimos ya que

(19) *Escritos de Teología*, Tomo V, p. 227.

(20) Iosephus Gredt O. S. B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Vol. 1, ed. 8ª, Ed. Herder, Barcelona, 1946, N. 561, pág. 445.

(21) *Escritos de Teología*, Tomo V, p. 228.

(22) *Escritos de Teología*, Tomo V, p. 228.

(23) *De Anima*, III, 4, 430 a, 2-3.

(24) XII, 7, 1072 b, 20.

sentimos, entendemos ya que entendemos; y porque sentimos, entendemos que somos"⁽²⁵⁾.

Este conocimiento de sí mismo y del alma lo tenemos en la medida y sólo en ella, en que ejercitamos uno u otro de los actos conscientes de la vida. Es un conocimiento *in actu exercito*, es decir, *en el ejercicio* de cualquier conocimiento o acto consciente, cualquiera que conoce, en el mismo acto, se conoce a sí mismo y a su conocimiento, que es la conciencia concomitante de todo conocimiento.

Además de este conocimiento *concomitante* o *in actu exercito*, que tenemos en todo acto consciente, el hombre puede reflexionar sobre su propio acto, y así dice Santo Tomás: "Una cosa es entender algo y otra es entender la misma intelección entendida, lo que hace el entendimiento cuando reflexiona sobre su obra"⁽²⁶⁾. Al alcanzar reflexivamente la idea, alcanza también el acto, el entendimiento y la propia alma, aunque no de manera directa sino indirectamente, ya que *directamente* conoce sólo la realidad corporal⁽²⁷⁾.

En Rahner hay un primer error en cuanto dice que en el hombre hay un "saber acerca de sí mismo", entendiéndolo como si lo primero conocido fuese la propia subjetividad. Y así escribe: "El conocer es la subjetividad del ser mismo"⁽²⁸⁾. Y un poco más adelante: "Lo conocido es siempre el ser cognoscente"⁽²⁹⁾. Y en otro lugar leemos: "La esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia, a la que nosotros nos place designar como un estar consigo (*Beisich-sein*), como estado de luminosidad (*Gelichtetheit*), 'subjetividad', 'comprensión del ser', del ser de los entes"⁽³⁰⁾. Es cierto que en todo conocimiento humano hay un conocimiento del propio sujeto, pero no primera y directamente; primero y directamente se conoce el objeto, y luego, a través del objeto, el propio acto, y a través del acto, la potencia, y a través de ésta, la esencia del alma. Es ésta una enseñanza fundamental del realismo de Santo Tomás que destruye en su base todo idealismo. Santo Tomás dice: "Ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae. Si autem directe

(25) *Ethic. ad Nicomachum*, IX, 9, 1170 a, 30.

(26) *Suma contra Gentes*, Libro IV, cap. 11.

(27) Gredt, op. cit. n. 526, págs. 445-446.

(28) *Espíritu en el Mundo*, p. 85.

(29) *Espíritu en el Mundo*, p. 86.

(30) *Oyente de la Palabra*, p. 55.

essentiam suam cognosceret anima per se ipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione"⁽³¹⁾.

En segundo lugar, hay otro error en "calificar de no-objetual y atemático el conocimiento de sí mismo que tiene el hombre en todo acto consciente. Porque en el caso del acto reflejo o *in actu signato* en que nos conocemos a nosotros mismos, el propio sujeto se conoce como objeto de la reflexión; y en el caso del "saber de sí mismo" concomitante, *in actu exercito*, el entendimiento se percibe a sí mismo, no como el objeto directo de conocimiento sino como el sujeto que tiene ese conocimiento. Aunque *marginamente* el sujeto se presenta como una cosa conocida, como un objeto, como algo conocido. No es una pura nada. Por eso, tampoco puede llamarse *atemático* dicho conocimiento, porque atemático significa *sin tema*, y aquí hay un tema que es la realidad de sí mismo. Al menos, este saber de sí mismo concomitante e *in actu exercito* conoce que el propio yo tiene existencia y esto es conocer algo.

La realidad del propio acto de conocer y del propio entendimiento, y aún del "yo" que conoce, no es lo primero que se conoce. Lo primero que se conoce es *el inteligible*, que al menos se conoce bajo la forma de "ser". "Aquello que primero concibe el entendimiento como lo más conocido, y en lo cual se resuelven todas las concepciones, es el ente"⁽³²⁾.

En Rahner, la propia conciencia es conocida primeramente que el inteligible, de cuyo conocimiento se hace conciencia. Ya lo dijimos en un artículo anterior: "Consideramos central el problema del conocimiento en Rahner. Más; pensamos que en él, el ser, antes de ser "ser" y por lo mismo de tener consistencia propia, se caracteriza por ser luminoso y transparente a sí mismo, y en consecuencia por ser conocimiento, o mejor, conciencia"⁽³³⁾. Esta tesis de la identificación de ser=conocer=ser conocido, que desarrolla Rahner ampliamente en las obras filosóficas mencionadas, es el axioma de que parte en el proble-

(31) *De Anima*, libro II, lect. 6. "Es a saber, de que por los objetos conocemos los actos, y por los actos las potencias, y por las potencias la esencia del alma; si, en cambio, directamente conociera el alma por sí misma su esencia, habría que guardar un orden contrario en el conocimiento del alma".

(32) Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

(33) "Universitas", N° 20, pág. 7.

ma del conocimiento humano de Cristo. "Procedemos, sostiene Rahner, desde el axioma de una metafísica tomista del conocimiento, en cuya consecuencia ser y ser-cabe-sí son momentos, que se condicionan interior y recíprocamente, de una realidad misma, siendo un ente, por tanto, cabe-sí en la medida en que tiene ser o es, lo cual significa que la analogía interna y la derivabilidad del ser y del poderío óntico están en una proporción igual y absolutamente inequívoca con la posibilidad del ser-cabe-sí, de la autoposición sapiente, de la conciencia"⁽³⁴⁾.

Hay en Rahner, como punto de partida de la metafísica del conocimiento, la afirmación de una subjetividad pura, sin contenido, como sucede en toda la filosofía moderna, según la cual el comienzo del conocer es dado por el acto de la conciencia. El estado inicial, no objetual y atemático, de que habla, es el sujeto en cuanto sujeto.

6. Esta conciencia, no objetual y atemática, tiene como forma a priori en Rahner la espiritualidad, la trascendencia, la libertad y la habitud respecto del ser absoluto. La inteligencia humana alcanza, en el sistema de Rahner, primeramente la conciencia propia o el "saber acerca de sí". Este saber es no-objetual y atemático. Se alcanza en todo acto *a posteriori* del hombre. Se da, según parece, en la misma facultad. Digo: según parece, porque no surge claro de lo que escribe Rahner, si estaría inscripto en cada acto humano, o en la facultad, o en la misma esencia del alma. Creo que hay que concebirla como una forma *a priori* de tipo kantiano.

Al conocer el propio acto de conciencia, el entendimiento conoce lo que está inscripto en él, es a saber, la propia espiritualidad, la trascendencia, la libertad, la habitud respecto del ser absoluto. En el capítulo "Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo"⁽³⁵⁾, que estamos examinando, no explica Rahner qué entiende por "espiritualidad, trascendencia, libertad y habitud respecto del ser absoluto". Pero, en cambio, en otra parte de su obra⁽³⁶⁾, explica ampliamente qué entiende por espíritu y por tras-

(34) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 232-233.

(35) Cf. *Escritos de Teología*, Tomo V, págs. 221-243.

(36) Cf. *Escritos de Teología*, Tomo V, pgs. 186 y sgs., en especial 191 y 192.

cendencia; y en *Espíritu en el Mundo* y en *Oyente de la Palabra*, qué entiende por libertad y por habitud respecto del ser absoluto.

Quiere ello decir que, según Rahner, en todo juicio de afirmación o negación, y aún en todo otro acto consciente en el que pone un conocimiento de algo concreto y *a posteriori*, al mismo tiempo y como condición de posibilidad de este conocimiento concreto y *a posteriori*, conoce también el hombre con un conocimiento no objetual, *a priori* y atemático, la propia espiritualidad, la trascendencia y libertad del espíritu y la habitud respecto del ser absoluto. Con ocasión de todo acto consciente se pondría en actividad el dinamismo del espíritu, y ese dinamismo se dirigiría al desarrollo de la propia espiritualidad que culmina en el ser absoluto. De aquí que Rahner aplique al espíritu humano las palabras de Santo Tomás: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*⁽³⁷⁾. Esta aplicación es ilegítima. Porque mientras para Santo Tomás la razón de este conocimiento implícito de Dios es la semejanza que todas las cosas tienen de Dios —y así al conocer las cosas se conoce de algún modo al Creador de ellas—, para Rahner es el dinamismo del espíritu lo que empuja a este conocimiento de Dios. En el primero, la razón del conocimiento de Dios en todo conocimiento procede del *objeto*; en el segundo, del *sujeto*. El primero se sitúa en un plano objetivista; el segundo, en uno subjetivista. Como enseña un reciente autor⁽³⁸⁾, para Rahner, y en general para los tomistas marechalianos, el hombre es un espíritu que por su estructura esencial se relaciona con Dios, mientras que para Santo Tomás, el alma, en cuanto a lo que tiene de esencial, no se define en relación con Dios sino en relación con el cuerpo.

Para este pensamiento marechaliano, el entendimiento humano, al conocer en un juicio un objeto de la física y de las matemáticas y, en general, al tener cualquier acción humana consciente, hace posible este conocimiento concreto por la luz del entendimiento, que se abre al ámbito de Dios. "La metafísica, en Rahner, es, por tanto, sólo el análisis reflejo del propio fundamento de todo conocimiento humano que, como tal fundamento, viene ya dado de antemano en todo conocimiento"⁽³⁹⁾.

(37) *De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 1.

(38) Cf. G. Gaboriau, *El giro antropológico de la teología hoy*, 1969, pág. 47.

(39) *Espíritu en el Mundo*, p. 372.

7. La valoración de la docta ignorancia. Antes de entrar en la ciencia humana de Cristo, y siguiendo la exposición de Rahner en el artículo citado, debemos exponer los presupuestos de todo conocimiento humano según este autor. Estos presupuestos son dos: el del conocimiento *a priori* que implica todo acto consciente, del que nos hemos ocupado en el párrafo anterior, y el de la *docta ignorancia*, a que nos referiremos inmediatamente.

Rahner critica el "ideal griego del hombre, en el que el saber es simplemente el módulo humano por antonomasia" y en el que se puede pensar "un no-saber determinado *solamente* como un quedarse detrás de la perfección a la que está el hombre referido". Pero, añade Rahner, que "los hombres de hoy no podemos pensar tan adialécticamente respecto del saber y del no-saber. Y para ello tenemos razones objetivas. Aquí no nos es posible desarrollar hacia todos sus lados la positividad del no-saber, de la *docta ignorantia*"⁽⁴⁰⁾.

Y sostiene "que hay un no-saber que en cuanto posibilidad de la realización de la libertad de la persona finita, dentro del drama todavía en curso de su historia, es más perfecto que el saber en esa realización de la libertad que el saber suprimiría. Y por eso hay, desde luego, una voluntad positiva para tal no-saber... Y en cuanto que la esencia del espíritu se orienta como tal hacia el misterio que es Dios...", aún "en la *visio beatifica*" no habría "la supresión del misterio", y por tanto no puede calificarse "un no-saber como mera negatividad en la existencia del hombre"⁽⁴¹⁾.

Esta valoración del no-saber y la *docta ignorancia* como más perfecta en el hombre, en razón de su libertad y de su conformación al misterio, se opone al hecho de que tanto la libertad como el conocimiento humano contienen un no-saber, no a causa de la *perfección* del hombre, sino de su *imperfección*. Si el no-saber fuera más perfecto que el saber habría que afirmarlo también en Dios. A ello apunta Rahner cuando sostiene que "el misterio pertenece, más bien, intrínsecamente, en tanto característica propia, al concepto de conocimiento"⁽⁴²⁾. Si ello fuera exacto, habría que afirmar que Dios no tiene

(40) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 229.

(41) *Escritos de Teología*, Tomo V, págs. 229-230.

(42) *Escritos de Teología*, Tomo IV, págs. 60-61.

conocimiento, o que en Él el conocimiento incluye un no-saber o una *docta ignorancia*. En consecuencia, tampoco sería verdad que Dios "es cognoscible en grado máximo"⁽⁴³⁾; sino que, al ser más perfecto el no-saber que el saber, Dios contendría el no-saber en grado máximo, y debería ser calificado, no como la luz, sino como las tinieblas. Entonces, Boehme tendría razón contra Santo Tomás, la Cábala pervertida contra la Tradición⁽⁴⁴⁾.

8. Una visión de Dios que sería inmediata pero no beatífica.

Rahner cuestiona que la visión inmediata de Dios que tuvo la humanidad del Verbo, haya de considerarse beatífica, y así se pregunta: "¿Por qué la cercanía absoluta e immediateidad para con Dios... en cuanto immediateidad para con la santidad que juzga y que consume del Dios incomprensible, ha de operar siempre y por necesidad beatíficamente?" Y contesta: "Si es lícito responder con un no a esta pregunta, el problema que nos ocupa, es simplemente el de las razones teológicas que puedan hacerse valer, para impulsarnos con derecho a adscribir a Jesús en su vida terrena una immediateidad de su consciencia para con Dios, una *visio inmediata*, sin por ello calificarla como *beata* o sin tener que calificarla como tal"⁽⁴⁵⁾.

La afirmación de Rahner se opone por lo pronto a la enseñanza del Magisterio, el cual por Decreto del Santo Oficio del 5 de junio de 1918, censura la proposición que dice: "No consta que en el alma de Cristo, mientras Éste vivió entre los hombres, se diera la ciencia que tienen los bienaventurados o comprensosores"⁽⁴⁶⁾. Asimismo se opone a la enseñanza de Pío XII en la *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943), cuando escribe: "Toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que gozó apenas acogido en el seno de la Madre divina, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico"⁽⁴⁷⁾. Rahner sostiene que estos documentos del Magisterio no tienen valor en cuanto éste "no recibe ninguna revelación nueva"⁽⁴⁸⁾; pero a esto se contesta que la existencia de la ciencia beatífica en

(43) *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 5, c.

(44) Ver mi libro *De la Cábala al Progresismo*, Ed. Calchaquí, Salta, 1970.

(45) *Escritos de Teología*, Tomo V, págs. 230-231.

(46) Denzinger, 2183.

(47) Denzinger, 2289.

(48) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 232.

Cristo está contenida en el Evangelio de San Juan, cuando escribe: "*Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*" (1,14). San Juan nos habla de la plenitud de verdad que había en Cristo, o sea, de una plenitud absoluta que ha de encerrar también la visión beatífica, y ello en todo momento de su vida terrena. Esta plenitud de verdad brotaba del Unigénito, es decir, de la divinidad del Verbo que se hizo carne, del compuesto teándrico: "*Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia*" (Jn. I, 16). Se insiste en la plenitud absoluta de Jesucristo y en la participación nuestra de esa plenitud: "*A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer*" (Jn. I, 18). Se contrapone la falta de visión que tienen las creaturas al Unigénito del Padre hecho carne, que ha venido a revelarnos al Padre. Si ha venido a revelárnoslo, eso es señal de que tenía visión clara y plena del mismo Padre, a quien nos venía a dar a conocer.

Además, Rahner habla de una visión inmediata. Si es una visión inmediata no puede ser menos que beatificante, ya que el contacto del alma con Dios, Bien y Fin último, no puede dejar de producir la *frucción*, que es el *deleite en el último fin poseído*⁽⁴⁹⁾. Porque, de otra suerte, la visión del Bien Infinito sería parangonada con la de cualquier otro fin finito, que no beatifica ni puede beatificar precisamente por ser finito. Es inconcebible que la creatura se halle presente con visión facial ante el Sumo Bien y no goce de una frucción beatificante. Si Rahner afirma tal cosa, no puede ser sino porque concibe esta *visión inmediata*, como no visión, o como no inmediata. Algo de esto hay en Rahner, como inmediatamente veremos.

9. Una visión inmediata que no es visión, ni inmediata. En la doctrina tradicional, Cristo tuvo tres conciencias. La conciencia divina, ya que el Verbo de naturaleza divina tenía un conocimiento también divino con un conocimiento de sí mismo o conciencia igualmente divina; la conciencia sensitiva o el sentido común, por el que percibía los actos de las demás potencias sensitivas; y la conciencia humano-intelectual, por la cual el entendimiento humano de Cristo se percibía

(49) Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 11, a. 4.

como sujeto de sus propios actos. En consecuencia, tenía tres *principios "quo"* de sus propias operaciones, la naturaleza divina, la naturaleza sensitiva, y la humano-intelectiva, propia de la naturaleza humana; pero tenía un único *principium quod*, o sujeto, ya que tenía una única persona, a la cual se han de atribuir las operaciones divinas y las humanas. En la sana doctrina católica hay un único *principium quod*, y éste es divino, tanto de las operaciones divinas que dimanaban de la naturaleza divina, como de las humanas que dimanaban de la naturaleza humana. Es una aberración, en la cual incurre Rahner, hablar de "autonomía psicológica", o de "subjetividad humana" de Cristo⁽⁵⁰⁾. En Cristo no hay más que un yo ontológico y psicológico, del que por razón de la naturaleza distinta, principio virtual de las acciones, se predicaban las divinas y las humanas simultáneamente, y al cual pertenecen *realmente* unas como otras, y del que realmente son, como sujeto personal de las mismas, tanto unas como otras.

Si en Cristo hay un único *principium quod* o un único yo al cual se han de atribuir todas sus acciones, tanto las divinas como las humanas, ¿por medio de qué conciencia tenía Cristo conocimiento de ese *principium quod* o persona? Primeramente, por medio de la conciencia divina de su naturaleza divina. En segundo lugar, por la ciencia beatífica de que estaba lleno el entendimiento humano de Jesucristo. Sólo el entendimiento humano agraciado por el *lumen gloriae*, podía alcanzar perfectamente el conocimiento del Verbo o persona divina. Sólo la ciencia beatífica, porque una realidad divina como es la única persona divina de Jesucristo, no puede ser alcanzada sino por un entendimiento humano debidamente elevado para tal operación. Ni la ciencia infusa, y menos el puro entendimiento agente, podían —sin el *lumen gloriae*— tener la fuerza suficiente para ver a Dios cara a cara. Y así el entendimiento humano de Jesucristo, sobreelevado en el *lumen gloriae*, tenía un conocimiento experimental, intuitivo y facial de su propia persona divina la cual, al subsistir en la naturaleza divina y en la humana, era contemplada en esta doble subsistencia y en las relaciones que guardan con la persona del Padre y del Espíritu Santo.

Rahner va a alterar toda esta magnífica doctrina elaborada por la teología tradicional, y la va a alterar por razón de sus errores en la doctrina cristológica y en el problema del conocimiento humano.

(50) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 233.

Rahner rebaja, por un lado, la unión hipostática. Y así habla, como hemos dicho, de un "subjetividad humana de Cristo". Así escribe: "Si en esa realidad humana hay una autoconsciencia, será entonces también esa autocomunicación de Dios, y en primera línea, un momento del ser-cabe-sí de la subjetividad humana de Cristo"⁽⁵¹⁾.

Si la visión inmediata consiste en ser "un momento del ser-cabe-sí de la subjetividad humana de Cristo", no puede ser "visión inmediata de Dios", porque "la subjetividad humana" que Rahner adjudica a Cristo, no puede ser "Dios". Rahner, en consecuencia, se ve obligado a excluir de la humanidad de Cristo la visión inmediata, porque asigna a sus operaciones humanas una subjetividad humana.

Es cierto que Rahner, por otra parte, exalta a la divinidad de la naturaleza humana de Cristo, al decir que en ella se realiza una autocomunicación del ser absoluto de Dios por causalidad cuasi formal. Y así escribe: "Esa suma determinación de la realidad creada de Cristo, que es Dios mismo en su causalidad hipostática quasiformal, ha de ser necesariamente consciente de sí"⁽⁵²⁾.

Pero si la divinidad se comunica formalmente —como causa formal que constituye intrínsecamente el ser mismo de la creatura— ésta se convierte en Dios. Y esto es panteísmo. Entonces, el ser divino absorbe al ser creado, y éste no tiene ser ni operación humana, de donde no es posible hablar del conocimiento humano de Cristo. En la buena doctrina, en cambio, hay que decir que la comunicación del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana, no se realiza ni por causalidad formal ni eficiente, sino por pura terminación, en cuanto la persona del Verbo es término de la asunción de la naturaleza humana, por cuya razón ésta es una entitativamente en la persona del Verbo divino⁽⁵³⁾. Al no realizarse la unión en las naturalezas sino en la persona única del Verbo, que se apropia la naturaleza humana, ésta se mantiene inconfundida, con todas las propiedades y operaciones de la humana naturaleza; cosa que no acaece en la explicación de Rahner, en la cual la naturaleza divina afecta intrínsecamente a la naturaleza humana, la cual, en consecuencia, deja de ser humana.

(51) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 233.

(52) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 233.

(53) Cf. R. P. Mtro. Manuel Cuervo O. P., Introducciones a las cuestiones 10-12 de la Tercera Parte de la *Suma Teológica*, Ed. BAC, Madrid, 1960, pág. 429.

Rahner, al alterar la unión hipostática, se inhibe para dar la explicación correcta de la visión inmediata y beatífica de la persona del Verbo. Pero esta inhibición ha de ser todavía mayor al alterar la índole del conocimiento humano. En efecto, Rahner no hace consistir el conocimiento en una presencia intencional del objeto conocido para el cognoscente, sino en un ser-cabe-sí de una realidad. Es decir, el conocimiento es, para Rahner, la inmanencia entitativa, y no intencional, del ser-cabe-sí⁽⁵⁴⁾. Pero la substancia de una piedra puede ser entitativamente inmanente a la piedra, y, sin embargo, no por ello la piedra ha de conocer, ni conocerse. Para que haya formalmente conocimiento ha de haber presencia intencional de lo conocido en lo cognoscente. Santo Tomás explica esto, a propósito de la visión beatífica. "Queremos conseguir, dice, el fin inteligible; lo conseguimos en cuanto se nos hace presente por el acto del entendimiento"⁽⁵⁵⁾. Es la presencia cognoscitiva o intencional lo que constituye el conocimiento.

Al no colocar Rahner el conocimiento en una presencia intencional de la cosa conocida, nos habla de una visión inmediata de Dios, que excluye la intencionalidad y el tener a Dios como objeto delante del entendimiento. Y así escribe: "Por eso no hay que pensar esa consciencia de la filiación, que es su momento interno, y la inmediateidad necesariamente dada para con la persona y la esencia del Logos, como un objetual tener-ante-sí a un Dios al cual se referiría la intencionalidad de la consciencia humana de Jesús como a lo otro, al 'objeto' que está en frente"⁽⁵⁶⁾. Pero, preguntamos, ¿qué tipo de visión de Dios es ésta en que no se tiene presente a Dios? Es evidente que no hay tal visión, y menos inmediata. Si Dios no es objeto o término del entendimiento, por mucho que sea un ser-cabe-sí, no hay conocimiento de Dios.

10. Rahner rebaja la autoconsciencia de Cristo de su divinidad a un vulgar caso de espiritualidad, y ésta, interpretada por él. Rahner niega, en realidad, la visión beatífica en Cristo y la quiere reemplazar por una visión que él llama inmediata y que, en verdad, no es visión, ni inmediata. Cristo, en el pensamiento de Rahner, no

(54) Cf. *Espíritu en el Mundo*, ed. cit., págs. 85, 86, 98 y 187; *Oyente de la Palabra*, ed. cit., págs. 55, 60 y 61.

(55) *Suma Teológica*, I-II, q. 3, a. 4, c.

(56) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 235.

tendría conciencia de su divinidad y, mucho menos, visión de su divinidad.

Habla, sí, Rahner, de “conciencia de filiación” e “inmediateidad para con Dios”⁽⁵⁷⁾, pero da una explicación tal que resulta una negación de la conciencia de su propia divinidad. “Esta consciencia, dice, reside en el polo subjetivo de la consciencia de Jesús”⁽⁵⁸⁾. Y para explicar en qué consiste esta conciencia recurre a una comparación de su índole particular con “el fundamental talante subjetivo y espiritual de la espiritualidad humana en general”⁽⁵⁹⁾. Este talante fundamental de la espiritualidad humana es el que hemos expuesto más arriba en los números 5 y 6, y que Rahner sintetiza aquí cuando escribe: “allí por tanto donde se ocupa intencionalmente con las realidades exteriores más cotidianas, está sustentado ese mirar-apartándose-de-sí hacia la objetualidad exterior por un saber de sí mismo no temático, no reflejo, tal vez nunca reflexionado, por un simple poseerse a-sí-mismo, que no es ‘reflejo’, ni se objetiva, sino que al mirar-apartándose-de-sí está cabe-sí siempre, y precisamente a la manera de ese talante fundamental, de apariencia descolorida, de un ser espiritual y del horizonte dentro del cual sucede todo manejo de las cosas y los conceptos de cada día”⁽⁶⁰⁾.

En consecuencia, la visión inmediata de Dios que, de acuerdo con la exposición de Rahner, tendría el alma de Jesús, habría que compararla con el conocimiento atemático y no objetual que tiene (también en el planteo rahneriano) todo hombre en sus acciones conscientes de la vida; que al ocuparse de las acciones exteriores en un conocer *a posteriori*, lo hace por cuanto un conocimiento *a priori*, atemático y no-objetual le hace posible ese conocimiento *a posteriori*; y ese conocimiento *a priori* —no objetivo, ni objetual, ni temático— es un conocimiento de la propia conciencia, de lo que está en ella inscripto, es a saber, “la espiritualidad, la trascendencia, la libertad, la habitud respecto del ser absoluto”⁽⁶¹⁾.

Rahner rebaja entonces el caso singularísimo de la ciencia beatífica en Cristo, por el que contempla con ciencia humana su divinidad, al

(57) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 235.

(58) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 235.

(59) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 236.

(60) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 236.

(61) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 228.

caso que se da en todo hombre que tiene consciencia de su propia espiritualidad. Caso, por otra parte, interpretado por Rahner en forma singular, que no responde a la realidad de las cosas sino que es totalmente antojadizo. ¿Qué es, en efecto, una conciencia no-objetual y atemática? Si se conocen las propias operaciones de la conciencia, se conocen en la medida en que se las concibe como “ser”; luego no son sin objeto y atemáticas. Rahner repite incesantemente que “la visión inmediata de Dios por parte de Jesús” no hay que representarla como “un objetual tener-ante-sí la esencialidad de Dios, que es mirada como un objeto frente al cual está el contemplador”⁽⁶²⁾; que podemos “hablar tranquila y justificadamente en nuestro caso de una visión, si eliminamos del concepto ese enfrente objetual, intencional”⁽⁶³⁾. Es decir, que explica el concepto de visión vaciándolo de lo que puede convertirle en visión. Y explica “la visión inmediata de Dios” que tuvo la humanidad de Cristo reduciéndola a “ese talante fundamental, el más interior, originario, que sustenta todo otro saber y obrar”⁽⁶⁴⁾, que Rahner imagina, copiando a Kant, como la conciencia trascendental de todo hombre.

Es decir que Rahner hace de la conciencia humana que tiene Cristo de su persona divina, un mero caso del conocimiento trascendental que tendría todo hombre. Finge un conocimiento antojadizo en el hombre, y se lo aplica a Cristo, en sustitución de la conciencia humana que tenía Cristo de su divinidad. Porque Cristo, en virtud de la unión hipostática, es Dios que es y se dice hombre. Si Cristo no tuviera conciencia humana de su divinidad, tendría de ella un conocimiento imperfecto que redundaría en imperfección de la unión hipostática. Ahora bien, no puede tener conciencia de su divinidad sin la visión beatífica. Porque contemplar con su conciencia la persona divina, eso es la visión beatífica. Porque la persona divina se identifica con la naturaleza divina, y ésta, con la hipóstasis de cada una de las tres personas.

Es un error la enseñanza de Rahner de que “la *visio immediata* es un momento interno de la unión hipostática misma”⁽⁶⁵⁾. Si es un “momento” de la unión hipostática, se identifica con ella. Si se iden-

(62) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 234.

(63) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 237.

(64) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 236.

(65) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 233.

tifica, el conocimiento humano de Cristo se identifica con la persona del Verbo; lo cual es destruir todo el misterio de la unión hipostática, el cual exige afirmar la unión de una y otra naturaleza, sin confundirlas y menos identificarlas. La afirmación de que la visión inmediata es un momento de la unión hipostática, deriva de la aberración de concebir la comunicación del ser absoluto del Verbo divino a la naturaleza humana, por modo de causalidad formal, lo cual implica la identificación o confusión de ambas naturalezas.

11. Este talante fundamental inmediato para con Dios que caracteriza la conciencia de su propia divinidad en Jesús, implica en él un desarrollo espiritual, incluso religioso. Rahner coloca en la esencia de toda alma, como una forma *a priori*, todo un dinamismo que la impulsa en el sentido de la espiritualidad, de la trascendencia, de la libertad y de la habitud hacia el ser absoluto. Esta forma *a priori* y dinámica hace posible el contacto del hombre con sus actos cotidianos de vida, sean ellos juicios especulativos o prácticos. Por esto puede escribir Rahner: "El talante fundamental inmediato para con Dios no sólo es conciliable con una historia espiritual auténticamente humana y con un desarrollo del hombre que es Jesús, sino que los exige además"⁽⁶⁶⁾. Y añade a continuación: "Es de tal modo, que reclama una tematización y una objetivación espiritual-conceptual, sin serlas él mismo todavía y dejando para estas en la consciencia a posteriori y objetual de Cristo todo el espacio libre"⁽⁶⁷⁾... "Tiene por tanto pleno sentido, prosigue Rahner, y no es ningún artificio de una dialéctica paradójica, adscribir a Jesús desde el comienzo un talante fundamental de immediateidad para con Dios de índole absoluta y al mismo tiempo un desarrollo de esa originaria autoconsciencia de un absoluto estar entregada al Logos de la espiritualidad humana"⁽⁶⁸⁾.

"Puede por tanto hablarse sin trabas de un desarrollo espiritual, incluso religioso, de Jesús"⁽⁶⁹⁾. Este desarrollo se realiza en "el encuentro con la anchura entera de la propia historia exterior del encontrarse a-sí-mismo en un mundo en torno y del ser-conjuntamente con

(66) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 238.

(67) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 238.

(68) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 239.

(68) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 239.

(69) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 239.

un mundo-con-nosotros". Y explica Rahner cómo se realiza este encuentro en un mundo en torno, y en un mundo con nosotros. "Por todo lo cual, dice, es completamente legítimo querer observar en qué ámbito de conceptos dado de antemano, en qué desarrollo dado eventualmente y que se alza históricamente y sin trabas a posteriori, ha acontecido desde el comienzo ese llegar-a-sí-mismo, que se hace temático, del talante fundamental humano-divino, de la immediateidad para con Dios y de la filiación de Jesús; qué conceptos, dados al Jesús histórico de antemano por su religioso mundo entorno, ha utilizado para decir lentamente lo que en el fondo de su existencia supo ya desde siempre"⁽⁷⁰⁾.

De esta suerte, hay en Jesús una visión inmediata de Dios que lo pone en contacto con Él, pero que no le brinda ningún conocimiento objetual. Es una visión que no conoce. Al mismo tiempo, en el pensamiento rahneriano, esta visión hace posible un conocimiento del mundo en torno que tuvo Jesús, y que tradujo con los conceptos de la cultura que adquirió en su medio y en su tiempo. Esta adquisición y manifestación de la cultura de su tiempo y de su medio fue progresiva, como lo era en todos los hombres de la época.

No creemos haber alterado en lo más mínimo el pensamiento de Rahner. Su artículo da, en el párrafo final, un resumen de su pensamiento, que dice: "Se puede comprender esa visión inmediata como un talante fundamental originario no objetual, no temático y radical de la espiritualidad creada de Jesús, de tal modo que sea conciliable con ella una experiencia auténticamente humana, un condicionamiento histórico aceptado con la naturaleza humana y un auténtico desarrollo espiritual y religioso, como tematización objetivadora de esa immediateidad para con Dios, dada siempre y originaria, en el encuentro con el mundo entorno espiritual y religioso y con la experiencia de la existencia propia"⁽⁷¹⁾.

Los errores en que incurre Rahner son de una gravedad incalculable. Despoja, como hemos visto, de todo carácter divino al conocimiento humano de Cristo, al inventar esa "visión inmediata de Dios", que no es visión, ni inmediata; pone en Jesús únicamente una ciencia puramente humana, que no rebasa el nivel de la de cualquier hombre.

(70) *Escritos de Teología*, Tomo V, págs. 239-240.

(71) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 243.

Si a esto se añade que califica de mitológica la enseñanza tradicional abonada por el Magisterio⁽⁷²⁾; de que la censura como “artificio-sa”⁽⁷³⁾; de que admite en Cristo como una perfección el no-saber o, lo que es lo mismo, la ignorancia, como un estado preferible al saber⁽⁷⁴⁾; resulta que Cristo no es sino un mero hombre, sujeto a debilidades censurables en los hombres.

12. La recta doctrina sobre la ciencia humana de Jesús. En Rahner queda profundamente pervertida toda la doctrina católica en lo que se refiere a la ciencia humana de Jesucristo. No podía ser de otra manera, pervirtiendo también de manera tan honda todo lo que se refiere a la cristología, como hemos visto en un artículo anterior⁽⁷⁵⁾, y lo que se refiere al problema del conocimiento⁽⁷⁶⁾. No es posible evitar consecuencias tan desastrosas cuando se alteran principios tan fundamentales. En cambio, en la recta doctrina, las consecuencias exactas dimanarían asimismo de premisas verdaderas. Santo Tomás asienta el principio: “Unio quae est in persona, quae est ultima et completissima, praesupponit omnem aliam unionem ad Deum. Unde ex hoc ipso quod anima Christi erat Deo in persona conjuncta, debebatur sibi fruitionis unio...”⁽⁷⁷⁾. Y con este principio, también este otro: “quanto enim aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius”⁽⁷⁸⁾. Y también este otro: “Filius Dei...illos (defectus) tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat”⁽⁷⁹⁾. De aquí se sigue que siendo Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, tomó carne en el estado de

(72) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 241.

(73) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 230.

(74) *Escritos de Teología*, Tomo V, pág. 241.

(75) Ver nota 7.

(76) Ver nota 8.

(77) III Sent. dist. 18, a. 4, q. 4, sol. 4: “La unión que se realiza en la persona, que es la última y más completa, presupone toda otra unión con Dios. Y por esto, por cuanto el alma de Cristo estaba unida con Dios en la persona, se le debía la unión de fruición...”

(78) *Suma Teológica*, III, q. 7, a. 1, c. “Cuanto un ser sometido a la acción de una causa está más próximo a ella, tanto más sentirá su influencia”.

(79) *De veritate*, 20, 4, ad 11. “El Hijo de Dios... tomó tan sólo aquellos defectos cuya ascensión era adecuada para la redención del género humano”.

comprehensor y en el estado de viador. “No hay duda ninguna que se debe reconocer en Cristo una verdadera ciencia humana... sujeta al estado de kénosis, de siervo de Yavé. Hay en él un real progreso cognoscitivo, una real kénosis. Pero... esto no excluye la visión misteriosamente beatífica y la ciencia profética o infusa⁽⁸⁰⁾. Y el estado de kénosis no sólo hay que considerarlo en el cuerpo sino también en el alma, de acuerdo con Inocencio XII, que condena la proposición que dice: “La parte inferior de Cristo en la cruz no comunicó a la superior sus perturbaciones involuntarias”⁽⁸¹⁾. Mas “Cristo no debió asumir aquellos defectos por los cuales el hombre se separa de Dios, aunque sean en pena del pecado, como la privación de gracia, la ignorancia y otros semejantes”⁽⁸²⁾.

Pero Cristo tuvo también la conciencia humana del Logos, que era el Yo profundo de la unión hipostática, Yo que subsistía sustentando todas sus operaciones divinas y humanas. Esta conciencia contemplaba al Yo divino y, al contemplarle, no podía menos de experimentar la fruición inherente a esta contemplación.

Cristo tenía así la ciencia de comprehensor y de viador. Es cierto que algunos insisten en que “entre el estado de bienaventuranza final y un auténtico sufrimiento interior, existe una oposición irreconciliable”, y en consecuencia, que “en el Cristo terreno habrá que excluir el estado de bienaventuranza final, porque su sufrimiento interior no admite duda”⁽⁸³⁾. Pero esto implica subestimar el carácter de *misterio* que encierra la unión hipostática, y su consecuencia, el doble estado de comprehensor y de viador que tuvo Cristo en su vida terrena. Porque, como enseña Santo Tomás, “Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed

(80) Carmelo Nigro, *Il mistero della conoscenza umana di Cristo*, en “Divinitas”, junio 1969, págs. 345-346.

(81) Denzinger, 1339.

(82) Santo Tomás, *Comp. theol.*, 226; citado por C. Nigro, art. cit. en nota 80, pág. 356.

(83) *La ciencia de Cristo* (Boletín preparado por E. Gutwenger), en “Concilium”, nº 11, pág. 101.

etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam”⁽⁸⁴⁾.

Pero en el alma de Cristo durante su estadía terrenal había que admitir, además de la ciencia humana propia de su estado de kénosis, otra ciencia, situada ésta en la cúspide de su alma, por la cual contemplaba su yo divino y en él a la Divinidad. A esta última ciencia llaman algunas *supraconciencia* —le ciel de l’âme—, y así, debajo de esta supraconciencia, ponen en Cristo una *conciencia natural*, el *ici-bas*, el aquí-abajo de su alma, o sea, la esfera concienical en contacto con el cuerpo, el mundo y la experiencia. Todo esto no significa introducir un dualismo, una vivisección en el alma de Cristo, sino que la supraconciencia y la conciencia son dos campos de acción de un mismo yo, que es el yo divino de Cristo. Entre ambos campos hay un desnivel, una heterogeneidad, una cierta incomunicabilidad: pero también existe una cierta comunicación. Hay, al mismo tiempo, incomunicabilidad y una cierta comunicación: un “tabique translúcido”, como dice también Maritain⁽⁸⁵⁾.

En la psicología y conocimiento de Cristo, en la profundidad de su alma, se realiza el misterio del ser divino, la paradoja de un Dios que, permaneciendo verdaderamente tal, se hace realmente hombre. La humanidad de Cristo es ungida, santificada, por la unión hipostática; y aunque no deja de ser humanidad, mantiene un lazo substancial y personal con la divinidad. En este lazo personal radica el misterio de la visión beatífica y de la ciencia kenótica que acompañaron al alma de Cristo en su estado terrenal.

JULIO MEINVIELLE

(84) *Suma Teológica*, III, q. 8, a 4, ad 2. “La Iglesia en su fase terrena es la comunidad de los fieles, en su fase celeste es la comunidad de los comprehensores. Ahora bien, Cristo no sólo fue viador, sino también comprehensor. Y por eso es cabeza no sólo de los fieles, sino también de los comprehensores, en cuanto que posee plenísimamente la gracia y la gloria”.

(85) Cf. J. Maritain, *De la grâce et de l’humanité de Jésus*, Bruges, 1967, págs. 57 y 58; citado por C. Nigro, *Conoscenza umana di Cristo*, en “Divinitas”, junio 1966, págs. 363-364.



EL CRISTIANISMO ATEO

Ni siquiera el título es una paradoja para un número creciente de contemporáneos nuestros, incluyendo a sacerdotes y religiosas. El llamado cristianismo “ateo” atrae la curiosidad de una época que ha perdido el gusto a raíz de tantas novedades, y exige combinaciones raras e incompatibles yuxtaposiciones para experimentar aún un cierto placer intelectual. Aunque la mayor parte de los cristianos no trata de comprender si hay algo valedero en una “religión” que no tenga a Dios por centro, las consecuencias de semejante doctrina —porque se trata de una doctrina como vamos a verlo—, terminan por quebrantar la fe. El “Dios ha muerto” de Nietzsche ha pasado a la literatura de una época como el grito entre triste y alegre de un excéntrico; pero la teología del “Dios muerto” no es ya un grito aislado sino un pensamiento sistemático explotado por pseudoteólogos, semi-intelectuales y periodistas. Es conveniente, pues, examinar esta teoría con la mayor atención.

Tiempo cristiano y tiempo del “Hombre”

“Dios ha muerto” quiere decir exactamente esto: Dios ha estado vivo en un momento dado de la historia humana (era una noción valedera, debería decirse con mayor precisión), pero ha sido reemplazado por una forma nueva de la evolución del Espíritu. Esta sola frase nos ayuda a comprender de inmediato que no se trata aquí de la negación de Dios propuesta por el materialismo de un Demócrito, de un Epicuro o de un Lucrecio, ni del indiferentismo que combatió Blas Pascal. Materialismo e indiferentismo (que no es más que una variante) tratan de explicar la vida en su complejidad, incluso intelectual, recurriendo a una hipótesis, siempre cambiante, por otra parte, desde Epicuro hasta

Jacques Monod, según la cual todo se explica por un arreglo fortuito de partículas que padecen la presión de fuerzas.

El ateísmo que examinaremos en estas páginas, desde el comienzo, deja el lugar de Dios al Espíritu (*pneuma*) que lo engendra todo de tal manera que la esencia espiritual está infundida en todas las cosas. Por oposición a los materialistas desde Lucrecio a Marx, todo está penetrado de espíritu, todo es espiritual. La historia es, en consecuencia, la biografía del Espíritu dividida en períodos de maduración creciente como la vida de un hombre. Uno de esos períodos, siempre el penúltimo para el ateo cristiano, estuvo colocado bajo el reino del Dios del cristianismo; a medida que la fase cristiana se aleja, surge la última fase, madura y perfecta, la del Hombre.

El dinamismo del Espíritu: destrucción de la condición de creatura

A esta altura se imponen dos preguntas: primero, ¿por qué se extingue la fase cristiana? No por razones desprendidas de la historia sino por el dinamismo del Espíritu mismo. La vida del Espíritu es la persecución permanente del conocimiento de sí mismo, lo que llamamos "evolución". Cuando un período histórico ha respondido a la interrogación del Espíritu (que quiere conocerse y expandirse progresivamente), ha logrado identificar un aspecto nuevo del Espíritu, éste se desplaza y propone la pregunta siguiente a un período nuevo, vale decir que la pregunta del Espíritu y la respuesta obtenida —ese diálogo— es lo que constituye el nuevo período.

La segunda pregunta es ésta: ¿El hombre se convierte en Dios en la fase final? Numerosos teólogos, filósofos y místicos radicales se han

Nuestro colaborador, el Profesor Dr. THOMAS MOLNAR, nació en Budapest (Hungría) en 1921. Graduado en filosofía en la Universidad de Bruselas y doctorado en la Universidad de Columbia, es profesor en el Brooklyn College. El Dr. Molnar escribe asiduamente en revistas católicas, preferentemente dedicadas a temas de filosofía de la historia y filosofía de la cultura. En 1970 la Editorial Universitaria de Bs. As. publicó su libro "*El Utopismo. La herejía perenne*", editado originalmente en Estados Unidos en 1967, y dedicado a examinar las versiones socio-políticas de las ideologías gnósticas. En 1972 la misma editorial tradujo "*La decadencia del intelectual*" (The decline of the intellectual, Cleveland, 1961), libro al que dedicamos en este mismo número una nota de recensión.

abocado seriamente a esta posibilidad pero han concluido en fórmulas por lo general oscuras: todas, sin embargo, hablan de un Dios que habita el alma y que con ella forma una sola cosa. Esto equivale a renunciar al Dios trascendente y entraña una imagen bastante confusa del hombre elevado al rango de lo absoluto. La consecuencia es que los rasgos del hombre de acuerdo con una "antropología divina" quedan ocultos; el teólogo y el místico ponen entonces el acento no en la fase terminal de la divinización del hombre, sino en el período de transición a un estado superior al humano, superior al *status creaturae*. Para alcanzar este paso hay que evacuar de la religión actual, ya gastada, todo lo que nos une todavía, de manera ilusoria, por supuesto, a Dios (el Dios que muere). Se nos exige, en consecuencia, desechar las viejas formas religiosas (los dogmas, la tradición, la liturgia, los sacramentos —toda la "cosmología pagana" y los "valores judaicos", dirá Hegel, precisamente *por fatal* al Dios desaparecido que, después de todo, "ha prestado sus servicios", como escribe Ernst Bloch.

El tema del misticismo mundano en el mesianismo ateo

Hay que retener los nombres de Hegel y de Bloch cuando se estudia el ateísmo cristiano. Hegel se consideró toda la vida un buen luterano; el israelita Bloch, marxista muy poco ortodoxo, muestra una sensibilidad religiosa considerable; el primero ha dado forma a la mayor parte de las ideas y de las teologías radicales de nuestra época, y el segundo expone con una gran sutileza lo que él llama (y sus discípulos con él) "el ateísmo *para* Dios". La tradición del ateísmo cristiano tiene, sin embargo, una larga historia: se remonta a la Edad Media e incluso antes, a Dionisio Areopagita, a Juan Ecoto Eriúgena, a Joaquín de Fiore, a los místicos alemanes como Juan Taulero y otros. Acaso se me acuse de que pongo la etiqueta de "ateo" indistintamente a quienes han sido tan sólo no-ortodoxos, pero quiero advertir que no tengo la intención de poner etiquetas, sino que creo reconocer, en estas personas y en muchas otras más, a los representantes de un pensamiento que o bien aleja a Dios del ámbito del conocimiento humano (por ejemplo, la teología negativa), o identifica a Dios con el hombre. Se permiten entonces las fórmulas más audaces. Joaquín de Fiore, por ejemplo, dividió la historia en tres épocas conforme con la maduración espiritual, sistema en que la época final, la del Espíritu Santo, supera

en espiritualidad a la época del Hijo, que había, a su vez, superado a la del Padre.

La Iglesia misma será superada de igual manera y por las mismas razones por las que abolió a la Sinagoga; en el período final (la tercera edad) asistiremos a una *ecclesia* absolutamente espiritual —pero siempre terrena— en la que los “signos exteriores”, es decir los sacramentos, serán “interiorizados”.

El Cardenal Nicolás de Cusa trató de expresar la noción de la ausencia o la no-disponibilidad de Dios en términos distintos, epistemológicos. Enseñó que Dios es inalcanzable con nuestras facultades racionales, y que lo que persistimos en llamar “Dios” es una figura creada por la imaginación del hombre, un Dios antropomórfico. Deberíamos imaginar más bien a un Super-Dios, a un Dios más-allá-de-Dios, expurgado de atributos humanos; para conocerlo, el conocimiento ha de dar paso al no-conocimiento, a la ignorancia del sabio (*docta ignorantia*). Un siglo antes de Lutero (dos si contamos a partir de Guillermo Occam), Dios fue puesto fuera del ámbito accesible a la razón y relegado exclusivamente al dominio de la fe, y más aún al dominio de la experiencia mística. Se comprende fácilmente que en los períodos siguientes, de debilitamiento de la fe religiosa, esta concepción del Cusano condujera al agnosticismo y al indiferentismo, cuando la atención intelectual centró en la ciencia el objeto de su preferencia. Para Joaquín y el Cusano, Dios, el verdadero Dios, no existe todavía; será alcanzado al hilo de la historia cuando la humanidad se transforme moral y espiritualmente, y le será también accesible por la vía mística al individuo excepcional. En ninguno de los dos casos se trata del Dios de las Escrituras. Angel Silesio, representante del misticismo radical (de quien Rudolf Otto dice que piensa de acuerdo con un misticismo “depravado”), expresa nociones parecidas y afirma que Dios nada podría sin el hombre: “Sé que sin mí Dios no puede sobrevivir un instante; si yo me aniquilara, Dios entregaría el alma. Si mi voluntad es abolida, Dios también deberá hacer lo que yo quiero; soy yo quien le señala el camino y el fin”.

¿Cuál es el elemento común en la especulación de estos tres místicos? En distinta medida los tres desplazan a Dios hacia una lejanía incognoscible, que lo hace dependiente, o lo somete a una espiritualización ulterior; mientras que el hombre, por el contrario, pasa a ocupar el primer plano. ¿Qué clase de hombre? El que se une con

Dios “por la profundidad de su ser” (sin que las facultades cognitivas entren en juego) o mediante su progreso de la historia lanzada a los más altos grados de maduración espiritual. El hombre conduce a Dios, por así decirlo, en vez de someterse a su providencia.

El mito de des-mitologizar: Hegel-Bloch

No tiene que sorprender que el ateísmo cristiano moderno ponga al hombre y no a Dios en la cumbre de la evolución del Espíritu. Dios es una hipótesis adecuada a la primera Edad que correspondió a la fase alcanzada por el Espíritu; pero se desvanece a medida que el hombre reabsorbe la sustancia espiritual proyectada en esa figura imaginaria, que describió falsamente como “trascendente”. El hombre toma conciencia progresivamente de su propia divinidad. La humanidad, escribe Hegel, depositó lo que de grande y noble tiene el hombre en ese “ser extraño” (*fremde Individuum*), pero ha llegado el momento de retomarlo, de descubrir a Dios en nosotros mismos.

Bloch, por su parte, articula la historia de la religión de una manera personal, aunque sigue con referencias precisas el esquema joaquinista místico y herético al igual que las grandes líneas del sistema hegeliano.

La religión comenzó con los dioses míticos y astrales que lejos del hombre y de sus preocupaciones lo sometían a la esclavitud. La forma siguiente de evolución religiosa fue Yawhé, concebido como un dios creador y por ende más cercano a los hombres pero siempre Dios trascendente. Luego apareció un Dios nuevo, Cristo, “de quien antes jamás se había oído hablar, que derrama la propia sangre por sus hijos, un Dios que encarna el Verbo y es capaz de padecer la muerte en un sentido plenamente terreno”. Esta evolución que va del dios astral y Yawhé hasta el Dios humanizado culmina, para Bloch, en el fundador del cristianismo, que no muestra ya a los fieles una hipóstasis imaginaria más allá de su propia persona, sino que por el contrario absorbe a Dios en su humanidad exclusiva.

Naturalmente Bloch no admite la divinidad de Cristo, y piensa que cuando Cristo se atribuye el título de “Hijo del Hombre”, quiere significar tan sólo que él mismo es Dios como divinos son también los demás hombres. Para Hegel y Bloch los judíos y por ende los

mismos Apóstoles, estaban demasiado atados a la Ley para captar el verdadero mensaje de Cristo: Dios no es un ser extraño sino que habita el alma. Y por eso fatalmente dieron una interpretación errónea a las palabras de Jesús cuando los invitó a construir la ciudad del hombre y a ocupar el inmenso lugar vacío que abandonaba Dios. "Dios se transforma en el Reino de Dios, y este reino deja de contener a un Dios", tal es el resumen que hace Bloch de la religión cristiana, resumen que es al mismo tiempo el de la historia. La heteronomía religiosa y su hipóstasis materializada aunque ilusoria se diluye en teología de la comunidad; pero esta comunidad ha superado el umbral de la creatura: Bloch la llama, correctamente, una *utopía*.

Para Hegel, Bloch y sus numerosos adherentes es evidente que en los orígenes el Espíritu es la propiedad de Dios y que el hombre no lo contiene más que en una cantidad mínima aunque en su herencia de hombre, en su patrimonio están tanto el ser completo como el conocimiento total: su estado de creatura no es sino provisorio. A medida que la historia se explicita, Dios disminuye y el hombre se agranda o más exactamente, la historia *es* el proceso de la humanización de Dios y de la maduración del ser humano. (Esto explica, sea dicho de paso, la insistencia actual en desmitologizar la religión, en secularizar las formas religiosas, etc). Para Hegel el retorno a-sí-mismo (*bei sich sein*) del Espíritu se consumó en Napoleón, el más grande de los individuos que encarnan la historia, y a quien el filósofo alemán no duda en señalar como a "Dios revelado" (*der erscheinende Gott*). Tan sólo Hegel es superior al Emperador por haber captado intelectualmente al imperio napoleónico como la configuración última de la historia universal. Como escribe el Prof. Voegelin, Hegel parece haber asumido el papel de un nuevo Cristo. El cristianismo es considerado así como una *fase* de la curva descrita por el Espíritu en el proceso de su maduración, del conocimiento perfecto y entero de sí mismo. La Sinagoga dio paso a la Iglesia y la Iglesia, a su vez, deberá dar paso a la "Jerusalén luminosa" —¿acaso la Noosfera del P. Teilhard?— cuyos miembros serán más espirituales, así como los cristianos poseen más espiritualidad que los judíos. Así la religión cristiana y particularmente la Iglesia que usurpa el derecho de hablar en su nombre y de vincularla a formas históricas superadas, constituyen un obstáculo en la vía de la espiritualización aunque nos asegure el P. Teilhard que la nueva Iglesia será injertada en el viejo tronco romano.

La médula historicista del ateísmo cristiano

En el centro del ateísmo cristiano reside la noción de una realidad ontológica flúida, que crece y madura a medida que el "futuro absoluto" se aproxima (Bultmann, Rahner). En la Tercera Edad de Joaquín la naturaleza humana es transformada, se vuelve angélica; en el sistema de Hegel la historia se detiene en la batalla de Iena y en la redacción de la *Fenomenología del Espíritu* en medio de los cañonazos. La fórmula de Bloch es también sorprendente: "S todavía no es P", el sujeto no ha recibido todavía el predicado final, la esencia y la apariencia no se han fusionado todavía.

El ateísmo cristiano hace suyo ese "todavía no" como método que le permite evitar un Dios cosificado y su mundo estático, inmutable en su esencia.

Siguiendo a Heidegger, esos ateos cristianos piensan que la Palabra de Dios no ha sido pronunciada de una vez para siempre, porque al dirigirse a hombres definidos por la temporalidad, el movimiento y el cambio, es decir, por la maduración, impone en cada etapa una teología nueva. La teología se convierte en la reflexión del hombre sobre su posibilidad de recibir la palabra divina; receptividad de la palabra que —como explica el Prof. De Corte— cambia continuamente en la óptica heideggeriana ya que quien la recibe, el hombre, está sumergido en el flujo de la historia. En otras palabras, hemos vuelto a las fórmulas sorprendentes de Angel Silesio; Dios es sólo conocido a través de formas históricas: cada generación, cada ser humano, así lo sostiene R. Bultmann, espera que el Dios que lo habita se le revele en forma personal. El cristianismo se convierte en una religión del devenir (y, por qué no, de la revolución) ya que Cristo le dio al nuevo Adán la señal de cambiar, de cuestionar sus decisiones, de compartir las modalidades cambiantes de la historia. Y esto lo sostiene no sólo Bultmann sino también Sartre. Las leyes y los legisladores del pasado, incluyendo la ley moral y las enseñanzas de la Iglesia, tienden a reducir la libertad de elegirme a la luz del "avenir absolu", de elegir mi propia ley provisorio. No hay más fe que la que está en relación con lo que no se ha realizado todavía. Esto explica por qué sacerdotes y seminaristas rechazan el celibato, la obediencia e incluso el sacerdocio: porque más que la estabilidad de la vocación importa la apertura per-

manente a los mensajes nuevos que brotan de un Dios que se halla en las profundidades del alma.

Un gnosticismo subversivo

Acerquémonos un poco más al universo especulativo en que se instala el cristiano ateo. Debemos hacerlo porque la expresión contiene la palabra "cristiano", lo cual haría fútil su exclusión filosófica lisa y llana del discurso sobre la religión; el ateo cristiano no cesa de clamar que ni es materialista, ni indiferente en materia religiosa, que incluso está muy comprometido. En realidad, de lo que sufre el cristiano ateo es de una reverencia mal concebida hacia la Divinidad. Esquemáticamente es éste el razonamiento en que se apoya: si Dios existe, debe estar tan por encima de nosotros, debe ser tan inefable que ni la expresión humana puede alcanzarlo, ni la inteligencia puede conocerlo, ni ninguna institución humana puede apresar cosa alguna de su esencia y de su voluntad. Los términos mismos "por encima", "superior", "esencia" y "voluntad" son falsos aplicados a Dios: todo lo que sabemos de él es que nada sabemos (*theologia negativa*). Para caracterizar esta actitud Mons. Ronald Knox encontró una expresión adecuada: ultra-sobrenaturalismo, la mía, por su parte, es "reverencia mal concebida". Su objeto es el Super-Dios de Nicolás de Cusa, que no es accesible al conocimiento sino sólo a la *ignorantia*: es el Dios de Karl Barth, *totaliter aliter*; es también el Dios de Hans Küng (que consagró a Karl Barth su tesis doctoral), teólogo que no se atreve a decir nada de Dios a no ser "que debemos seguir a Cristo". Muchos son los que en actitudes similares critican a la Iglesia "institucional", indigna del Dios inconcebible e inefable; todos estos pensadores terminan por establecer Iglesias "espirituales", pero que desaparecen rápidamente en la atmósfera rarificada de un entusiasmo sin objeto preciso.

Así el cristiano ateo, *porque* es creyente y por su impulso espiritual, tiene que encontrar un sustituto al Dios tradicional a quien califica de antropomorfo y demasiado comprometido en la vida de una Iglesia demasiado mundana. El cristianismo ateo se inclina entonces por el "Dios más-allá-de-Dios" de los gnósticos, por el Super-Dios del Cusano, por el Super-Cristo de Teilhard de Chardin, por el "Principio Esperanza" de Ernst Bloch o por el Espíritu Universal de Hegel, por-

que cualquiera de estas entidades tienen, según él, una sustancia más espiritual (*pneuma*) que el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Jesucristo. ¿De qué manera se puede conocer a ese Dios superior a Dios si ni la razón, ni la naturaleza, ni la revelación pueden detectar su presencia? No queda más que un método, el del visionario que *ve* porque comparte la sustancia de Dios, la refleja y la posee. Hay una relación más íntima entre ese Dios tan puro y el alma en cuyo fondo Dios nace de nuevo cada día (como dicen los místicos radicales o monistas), que entre el hombre y el Dios tradicional que exige una adoración puramente exterior y ha permitido a instituciones humanas mezclarse en sus asuntos. Queda así abierto el camino a la divinización del alma que se convierte primero en la morada de Dios para identificarse luego con él; juntos, Dios y el alma completan su maduración signando así la historia. Todo momento es escatológico, escribe R. Bultmann. Francisco Ortiz, franciscano iluminado español del siglo XVI, sostenía que Cristo está más perfectamente presente en el alma de un hombre justo que en los sacramentos; otro converso (del judaísmo), Alcázar, también él franciscano, procedía en el mismo sentido: El amor de Dios en el hombre es Dios mismo. Ya en el siglo XIV el místico dominicano Maestro Eckart (a quien la Inquisición interrogó poco antes de su muerte acaecida en 1327), había expresado todo esto: apoyado en la *visión* (que se opone al conocimiento), el alma trasciende la región de las causas inferiores y deja de actuar como alma individual. El hombre iluminado decide entonces sobre el bien y el mal por su propia esencia.

Guiado por su alma henchida de luz divina, el cristiano ateo vive en la categoría existencial de la "esperanza total" donde no está bloqueado por un Dios externo. En ese estado, dirá Bloch, se derrumban "los muros de separación", ya no hay "alteridad". El objeto de la fe es "algo todavía indeterminado, pero sin duda alguna maravilloso". Y si nos referimos a Joaquín de Fiore, que ocho siglos antes "transformó el itinerario del alma hacia Dios en el movimiento de la historia misma... el reino de la Ley (el Antiguo Testamento para Joaquín) y el reino de la Gracia (el Nuevo Testamento), han sido los dos superados y la *plenitudo intellectus* ha sido conquistada". Esta plenitud de la inteligencia, el conocimiento perfecto que acompaña al ser total, corresponde exactamente a la deificación de que disfrutaban los iluminados según los místicos monistas y los cristianos ateos.

¿Cómo situar en el plano intelectual el problema del ateísmo cristiano? En primer lugar hay que decir que no se trata de un invento nuevo, mucho menos, de una conspiración de francmasones o de otras sectas esotéricas —aun cuando en diferentes épocas la historia del ateísmo cristiano se interpenetra con la historia paralela del hermetismo, de la alquimia, de la metempsicosis y otros espiritualismos, como por ejemplo el de los alemanes post-luteranos Sebastián Franck, Gaspar Schwenckfeld y sobre todo Valentín Weigel. De cualquier forma, teorías místicas y filosóficas de ateísmo cristiano han aparecido casi por doquier en la historia de la Iglesia, y la situación apenas si cambiará en lo porvenir. En segundo lugar sería inútil tratar de hacerles comprender a los ateos cristianos, que creen seguir la voluntad de Dios precisamente no adorándolo más, que han dejado de ser cristianos. En el plano de la filosofía, el remedio —nunca definitivo en las perspectivas de la historia—, consiste en una mejor comprensión de la naturaleza limitada de la creatura partiendo de una comprensión más cabal de las tentaciones que nos asaltan en nuestra condición de creaturas. Evidentemente es difícil captar estas sutilezas en una época de realizaciones tecnológicas espectaculares, y como acabamos de comprobarlo en toda época ha habido hombres que sucumbieron a la *hybris*. El filósofo judío Martín Buber ha descripto admirablemente la tentación de trascender nuestra limitación humana. En el curso de la especulación filosófica, escribe, el espíritu del hombre se siente cada vez más inclinado a fusionar el concepto de lo Absoluto como objeto del pensamiento y su propio intelecto. La idea, contemplada primero noéticamente, se vuelve posibilidad del espíritu que la piensa: el sujeto, al servicio del ser que contempla, afirma que él mismo ha producido el ser. Lo que estaba frente a nosotros como un objeto independiente va a diluirse, al fin, en una vaga subjetividad.

Creo que la mejor manera de impedir que esto se produzca es aceptar la idea —tan presente en la Sagrada Escritura— de que Dios está cerca de nosotros (es un ser personal) y lejos a la vez (trascendente), y que no podremos nunca agotar su esencia, pero sí penetrar hondamente en ella con la ayuda de la revelación y el conocimiento. Maritain señala en *Les degrés du savoir* que basta la existencia de un solo objeto (extramental) para que la existencia de Dios quede pro-

bada. Lo escribió comentando el pensamiento idealista, pero los ateos cristianos ¿no son acaso idealistas en filosofía?

Rudolf Otto, el gran historiador de las religiones y del fenómeno de lo *sagrado*, ha escrito que la verdad extraordinaria del cristianismo resplandece a partir de las palabras “Padre nuestro que estás en los cielos”, palabras que sintetizan los dos contrarios, la proximidad y la lejanía, el elemento personal que nos infunde la confianza y el elemento trascendente que nos explica las razones de nuestra limitación.

Desde el punto de vista epistemológico la consecuencia es el conocimiento *mediatizado* que el ateo cristiano no puede admitir. Empieza despreciando el *conocimiento ordinario* mediatizado por los sentidos, y termina exaltando la visión mística (como medio de conocimiento total y suficiente) que alcanza a Dios en una identificación con él.

Es verdad; el problema y el remedio son susceptibles de formulación epistemológica; pero fuera del ámbito de la gracia, el problema en su fondo sigue siendo moral, porque se trata de que el hombre acepte *humildemente* sus límites, después de haber puesto freno a su orgullo.

THOMAS MOLNAR

Traducción del francés de LORENZO RUIZ ALVEAR

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná,

2º año de Teología.



PERFILES SACERDOTALES

LUIS MARÍA ETCHEVERRY BONEO

Siempre es ardua tarea la de volcar la riqueza de una vida, de una personalidad, en los moldes estrechos de una semblanza. Mucho más si aquella es sobreabundante, rica en matices, y si quien lo pretende se ve flanqueado por el anhelo de fidelidad a la verdad objetiva y por el temor de ser sospechado de parcialidad en virtud de un estrecho lazo afectivo.

El Padre Etcheverry Boneo es sin duda uno de los sacerdotes que más ha gravitado en la vida argentina de las últimas tres décadas, particularmente —por supuesto— en el ámbito eclesiástico, a pesar de haberse él mismo de algún modo autoexcluido del “cursus honorum” y del ejercicio del poder de gobierno de la Iglesia. A poco más de dos años de su muerte, son incontables los testigos vivientes de los quilates de su personalidad. Pero no son menos los que comienzan a valorarlo cabalmente o a inquietarse por conocerlo y conocer su doctrina y su obra. El transcurso del tiempo irá ciertamente haciendo crecer su figura. Y será para gloria de Dios, de la Iglesia de Jesucristo a la que sirvió y de esta tierra nuestra a la que mucho quiso.

El ámbito de sus intereses no reconocía exclusiones. Todo lo que es y por tanto vale movía jerarquizadamente su espíritu inquieto. Tenía apertura vigorosa para las cosas grandes. Y finura exquisita para cuidar el detalle. De la riqueza de sus elementos era difícil conocer los límites. Y en él se daban armónicamente asumidos, reducidos a la unidad. Todo lo sellaba la impronta de una rica personalidad. Ya de cuna: herencia de un natural privilegiado. Pero imposible hoy sin la abundancia de la gracia. Fue una auténtica personalidad cris-

tiana. Y ella, a su vez, fue soporte y recibió sello y forma de su egregia personalidad sacerdotal.

Queda ya reconocida la invalidez relativa de todo esquema. Más que separar lo inseparable intentaremos acentuar lo destacable. Es todo una unidad "monolítica". No la del bloque de cemento. Ni siquiera la del diamante trabajado, con matices. Es la de un ser vivo y en el orden más alto de la Vida. Allí podremos distinguir al *sacerdote*, al *pensador* y *maestro*, al *realizador*, al *hombre de su tiempo* y *de su espacio*, en definitiva, al *hombre de Dios*.

EL SACERDOTE

Es lo que más define su persona y su vida: "escogido de entre los hombres... constituido en pro de los hombres, en cuanto a las cosas que miran a Dios..." "...llamado por Dios, como Aarón"⁽¹⁾. Todo en él fue sacerdotal.

Escuchó el llamado en su primera juventud. Cinco años se preparó para recibir el sacramento que lo ungió sacerdote de Jesucristo, durante dos se perfeccionó y veintiocho lo ejerció intensamente. Vivió y murió enseñando con la palabra y el ejemplo, el mejor modo de participar del pontificado de Jesucristo; como instrumento vivo, personal, libremente abnegado para cumplir su misión de embajador de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios; instrumento —por tanto— bipolar, en permanente equilibrio; cabecera de puente que inserta al Pontífice único en su tiempo y en su espacio. Fue paradigma de las virtudes que él mismo reconocía necesarias para un auténtico vivir sacerdotal: una fe "capaz de trasladar montañas", una esperanza firme y sin límites, fundamento de su confianza, su optimismo, su seguridad que brindaba apoyo en derredor, y un amor ardiente, fuente inagotable de energía para la entrega más total. Y abnegación, generosidad, fortaleza, paciencia, prudencia, delicadeza...

Todo lo vivió en actitud sacerdotal. Por supuesto, sus momentos privilegiados lo fueron el del Santo Sacrificio —¡quién que le vio celebrar no guarda de su Misa un recuerdo imborrable!— y el del tribunal de la penitencia —¡cuántas horas y con qué fecundidad!—. Y en general la administración de los sacramentos. Pero todos los res-

(1) Hebr. 5, 1 y 4.

tantes momentos de su vida. Siempre y sin interrupción fue sacerdote: cuando debía tratar asuntos temporales y también en sus breves momentos de descanso y expansión. Y lo fue, por último —por exigente delicadeza de Dios— en el momento supremo de la entrega final: el de su muerte. Quiso la Providencia llevarlo —por supuesto tras móviles sacerdotales— muy lejos, despegado de su tierra y de los suyos, desprendido de sus cosas y de los objetos de sus desvelos apostólicos. Allí, a Madrid, lo llevó Dios sólo para morir. Para morir en las condiciones que más favorecen una muerte sacerdotal: el silencio y la soledad con Dios.

Ejerció su sacerdocio con intensidad preferente en el campo al que providencialmente el Señor lo destinó. Dio lo mejor de sí en la formación de la juventud, en el ámbito de la cultura y la educación, con proyección vigorosa a toda la vida social. Pero su celo no reconoció jamás restricciones. Su sacerdocio fue universal. Y se entregó a cada alma —también a la del modesto trabajador que Dios le acercaba en sus obras o en un taxímetro y luego venía a consultarlo— con la misma dedicación y totalidad que a la de quien le pedía consejo para problemas de mayor universalidad. Se hizo "todo a todos". Nada le fue extraño.

Amó entrañablemente a la naturaleza. Se dejó apasionar en el escrutar sus secretos, tal como los dejó la mano de Dios. Supo encontrar en ella, sobre todo, la escalera que lo llevaba a Dios; y el vestigio del Dios Trinitario que nos muestra la Revelación. Y tanto o más lo acució el hecho de la cultura. Lo que más le atrajo fue la persona humana y el fruto de su quehacer. Los amó en sí mismos, pero asumiéndolos siempre con instrumentalidad sacerdotal. Nada fue para sí. Todo, con todas sus riquezas, fue puesto con señorío al servicio de su misión pontifical.

Fue modelo vivo de la cosmovisión sacerdotal que con lucidez privilegiada supo conceptualizar y enseñar. La prueba más irrefutable es su fecundidad en el generar nuevos sacerdotes. Sólo la posesión plena y abundante de su forma propia lleva al ser vivo a reproducir su vida. En tiempos de esterilidad generalizada, en un ambiente cultural adverso como pocos lo fueron en la historia, el sacerdocio de "el Padre" —como se lo llamaba a su alrededor inconfundiblemente— ha sido y es capaz de germinar, de engendrar nuevos sacerdotes. Su imagen sacerdotal llegó a constituir un ideal de fuerte atracción. Su

cálida paternidad espiritual supo acoger, modelar y enseñar a modelar vocaciones sacerdotales. Hasta qué punto ello fue así, sólo podrá conocerse con el transcurso del tiempo. Él mismo fue semilla de trigo que supo morir —y su “enfermedad” principal no fue otra que la entrega sacerdotal sin reservas—... sólo queda esperar la abundancia de sus frutos.

EL PENSADOR Y MAESTRO

Jesucristo Sacerdote asumió en el Padre Etcheverry una inteligencia que Él mismo había dotado con privilegio y que había sido luego cultivada en el amor fiel a la Verdad. Todo estuvo dispuesto para que fuera heredero capaz de valorar, custodio celoso y transmisor fiel de la doctrina de siempre del Magisterio de la Iglesia —tanto la que se refiere al orden natural cuanto a la revelación del Misterio cristiano—.

Más aún, el Señor le tuvo reservada una misión más alta, privilegio de no muchos en la historia de su Iglesia: la del pensador cristiano. Esa preciosa herencia había de ser legítimamente desarrollada, con vigor y envergadura. Era preciso desentrañar y explicitar el contenido de la Palabra revelada, desarrollar sus infinitas virtualidades para escrutar el misterio del más allá, del Ser siempre inescrutable de Dios, y para iluminar también la inteligencia del más acá, de las insondables riquezas de la Vida participada, las de siempre y las que se van manifestando a propósito de la siempre renovada problemática de la civilización y la cultura humanas.

Desde su adolescencia fue preparando el terreno. Nada desaprovechó de lo mucho recibido en su familia, en sus estudios secundarios y en su breve incursión universitaria profana. Pero fue sobre todo en sus siete años de estudios eclesiásticos —casi todos en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma— en los que más pudo asimilar y elaborar lo que habría de ser una cultura de excepcional integralidad y la mejor base para su especulación teológica creadora. La vida sacerdotal no habría de concederle luego respiro, ni elemental sosiego. Su trabajo intelectual, también el de su incesante investigación, hubo de hacerlo robándole tiempo a su ya exiguo descanso y, sobre todo, en el mismo ejercicio del magisterio, en sus múltiples formas de expresión.

Así fue que, a pesar de su permanente anhelo de escribir y publicar —lo que hubiera extendido el ámbito de los beneficiarios de lo que Dios le había confiado— su pensamiento está casi totalmente inédito. Gracias a Dios la técnica de la grabación llegó a tiempo para que sus discípulos pudiéramos conservar una proporción significativa de su docencia viva. Resta ahora la pesada responsabilidad de la transmisión fiel, eficaz y oportuna de tan rico acervo.

Pretender sintetizar su contenido lleva anexo el riesgo cierto de empuñecerlo y desvirtuarlo. Pero eludir siquiera el intento sería cercenar esencialmente la semblanza de su personalidad.

Fue amplia, profunda y abundante su preocupación por las temáticas del Dogma y la Moral tradicionales, tratadas siempre, por cierto, con peculiar estilo y lúcido ajuste a la propia realidad espacio-temporal: la Trinidad Santísima, la Persona de Jesucristo, su Iglesia, su Madre, sus santos, la vida de la Gracia, la espiritualidad cristiana,... la Teología toda fue objeto de largas horas de enseñanza, en los más diversos niveles.

Pero las grandes síntesis teológicas y filosóficas ya estaban hechas en la Iglesia. Y “el mundo moderno había avanzado en ciencias, artes y técnicas, no precisamente con sello cristiano... el cristianismo no había pasado suficientemente al campo social, económico, político y cultural total, aún contando con soluciones esporádicas, sin duda válidas, en esos mismos campos. Faltaba el arrancar desde la teología dogmática misma, faltaba extender esa teología y filosofía, que seguían produciendo, a creaciones que encerraran los adelantos que la técnica, lo económico-social, la política, las artes, la cultura —llamémosle profana— habían presentado a partir de aquellas síntesis del medioevo”... El gran tema del Padre, “el que selló su sacerdocio con un estilo desde su nacimiento... el tema de toda su vida” fue el de “la posibilidad de una cultura cristiana y en consecuencia la posibilidad de educar cristianamente”⁽²⁾.

Y para él “Una cultura es un sistema de valores, destinado (...) a crear una visión del mundo, es decir, una actitud vital y una conducta; destinados a crear una civilización,... un conjunto de rela-

(2) Cfr. Lila B. Archideo, “Visión Cristiana del mundo y educación”, conferencia auspiciada y editada por la Fundación “Padre Luis María Etcheverry Boneo”, 1972.

ciones con las personas y las cosas a los efectos de responder, de expresar ese esquema, esa estructura de valores, y a lo efectos de una acción reversiva, en un reflujo de sostener y desarrollar ese esquema que se ha expresado en la civilización y (que) por reflejo se sostiene en la misma civilización”(3).

Y esa cultura cristiana, que es el supuesto de una cosmovisión cristiana, tendrá como fin y valor supremo la gloria de Dios, la cual se alcanza de un modo pleno por la presencia y acción en la tierra de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho Hombre, y por su prolongación que es la Iglesia.

“...El Verbo reproduce su sinfonía eterna —nos decía— con un nuevo conjunto de instrumentos, de naturalezas sobrenaturalizadas por la gracia —el caso del hombre— y/o sacramentalizadas —animales, cosas, acciones—”(4). Y en otro momento: “...Todo el mundo fue pensado con la única inteligencia de Dios y por el único amor de Él. Y el mundo de la naturaleza no revela otro Dios que ese Dios que es Trino y que se revela así, como tal, en la Revelación sobrenatural...”.

Y por ello:

“Una de las grandes funciones que todavía compete a la Teología es encontrar precisamente los vestigios de la esencia trinitaria de Dios, es la de buscar los vestigios, (buscar) las acciones y vida de la Trinidad hacia adentro... en el mundo natural, en las cosas, en el mundo todo de la naturaleza que es la primera revelación, la revelación natural de Dios...” Pues “como las acciones de Dios hacia afuera son siempre del mismo Dios que vive trinitariamente hacia adentro, son acciones de las mismas Personas divinas, es lógico que una vez poseída la clave de la Revelación sobrenatural busquemos y encontremos el vestigio de esa naturaleza divina trinitaria en las cosas mismas de la naturaleza”...(5).

La Persona y la misión cumplida por Jesucristo eran, pues, en el pensamiento del Padre —entroncado en la más genuina tradición cristiana— la piedra angular sobre la que habría de edificarse la cultura

(3) Etcheverry Boneo, Luis María, El Cristianismo frente a la actual cosmovisión, juicio, valoración y acción, Buenos Aires, 1969, Pro-manuscrito.

(4) Etcheverry Boneo, Luis María, Buenos Aires, octubre de 1957, Pro-manuscrito.

(5) Etcheverry Boneo, Luis María, Sta. María de la Armonía, enero de 1962, Pro-manuscrito.

cristiana. Y compartiendo ideales con otros pensadores de la década de los años cuarenta, reivindicaba como función primordial de la inteligencia católica de este tiempo el hacer una Teología de las Realidades Terrenas y encontrar así la dimensión eterna de todo lo temporal.

Y dicha Teología no sólo abría para él amplios horizontes en un ámbito especulativo, debía también brindar los principios para una eficaz acción práctica: la sacramentalización de toda la realidad. No sólo del mundo de la naturaleza —cuyo uso instrumental por parte del hombre habría de proveerle al mismo tiempo la obtención de sus logros temporales y su bien eterno y sobrenatural, mediante signos que podrían ser estereotipados por la Iglesia como sacramentales— sino también la sacramentalización del orden social, de las relaciones permanentes —institucionalizadas o no— y aún de las transeúntes, presentes o futuras.

Y a este propósito destacaba el Padre la particular significación que adquiere, en esta perspectiva, el sacramento del matrimonio.

“Es un sacramento distinto que el Señor quiso poner en manos de los laicos (y en el que) el Señor no inventa el rito. Escoge un rito que la misma naturaleza le imponía: el contrato matrimonial (...) Aquí el rito es buscado por sí mismo: la eficacia natural, el mutuo perfeccionamiento de los esposos, la procreación física y espiritual en un orden puramente natural en el matrimonio quedan intactos, pero Jesucristo agrega a eso una eficacia más grande. Y ocurre aparentemente una cosa asombrosa. Al adquirir el matrimonio esa nueva dimensión, lejos de perder algo de su eficacia, por primera vez, históricamente, adquiere toda su eficacia natural, porque ese matrimonio no podía ser verdaderamente eficiente mientras no fuera uno e indisoluble (...) Viene el orden sobrenatural y el matrimonio se convierte en sacramento. Ahora representa la unión de Jesucristo con Su Iglesia y la unidad de la divinidad con la humanidad, y ya no puede ser jamás dispensada su indisolubilidad. En este momento, entonces, esta exigencia de orden sobrenatural sirve también al orden natural y el matrimonio en el orden natural adquiere aquella condición “sine qua non”, antes de la cual no había podido obtener toda su eficacia. (...)”

“Y ocurre que este sacramento es, nada menos, que el origen de la familia, es la célula del orden social todo”.

“Y podemos preguntarnos —continuaba el Padre Etcheverry, exponiendo uno de los núcleos de su doctrina— si Jesucristo cuan-

do habló del matrimonio y lo elevó a sacramento quiso quedarse con una ceremonia, quiso establecer una institución delimitada, o quiso lanzar al mundo un germen eficaz que fuera luego estudiado y desarrollado por los teólogos y pudiera convertirse en una caracterización de una sobrenaturalización y sacramentalización del orden social existente...”

Y él mismo se respondía, con una respuesta sintética que en otros momentos y a diversos propósitos fue más y más explicitando:

“Si los teólogos estudiaran, en contacto con quienes están estudiando los problemas sociales, cómo podría establecerse el modo necesario para que al ser elevadas (esas realidades sociales) a un modo más alto, sobrenatural, se encuentre en los ritos y las instituciones sociales naturales —políticas, profesionales, etc.— como adquirir una capacidad más alta, se llegaría a ver si esa elevación a un orden sobrenatural constituye o no esa complementación (aún en lo natural), así como el matrimonio natural adquiere toda su plenitud con el sacramento, como ya hemos visto. Y así llegaríamos a sorpresas sumamente agradables”⁽⁶⁾.

Y de allí se proyectaba vislumbrando un cúmulo de ventajas para el orden social.

Si todo el orden social podía ser sobrenaturalizado y sacramentalizado —el modo y el momento de afirmarlo le correspondería a la Iglesia— quedaría resuelto un muy grave problema de la vida social y cultural: el de las virtudes morales que requieren en su ejercicio el difícil “medium virtutis” —el término medio en el actuar—; quedarían asumidas en ese ámbito por las virtudes teologales, que no reconocen la misma exigencia, sino que por el contrario se regulan por el “quantum potes tantum aude”, no hay en su ejercicio peligros de excesos.

Quiera valer esta breve muestra para permitir siquiera el acceso al nivel de profundidad y de riquezas en que se movía su pensamiento. Con todos los inconvenientes de una “muestra”... Con el grave riesgo, repitámoslo, de reflejar mal y aún traicionar, sin quererlo, su contenido.

(6) Etcheverry Boneo, Luis María, La Sacramentalización de lo social, función de la inteligencia católica contemporánea, en “Lo eterno y lo temporal”, Buenos Aires, 1969, Pro-manuscrito (Conferencia pronunciada en la sede del Instituto Católico de Cultura, Río Bamba 1227, Bs. As., en el año 1953 a propósito de su inauguración).

EL REALIZADOR

Tan intenso y fecundo ejercicio del sacerdocio ministerial y docente, no podía darse sino en el seno de la Iglesia, en estrecha unión con su jerarquía y en subordinación a ella, participando en alguna medida también de su poder de régimen.

Siempre trabajó para la Iglesia. No fue otra su meta al formar dirigentes, al producir cultura, al crear instituciones...

En los primeros años de su sacerdocio desempeñó variadas funciones en organismos oficiales de la Iglesia Argentina: Vicario cooperador, capellán, asesor de Acción Católica y otras entidades, profesor del Seminario de Buenos Aires y de otras instituciones, Prosecretario y Vicecanciller del Arzobispado, Juez Provisor y Prosinodal, Canónigo y predicador cuaresmal.

Frutos de sus desvelos fueron el resurgimiento de los Cursos de Cultura Católica —cuya Dirección ejerció durante siete años— y su transformación en Pontificio Instituto Católico de Cultura-Buenos Aires. Luego de otros cuatro años de dirección y ejercicio múltiple de la cátedra y la investigación, y como coronación de esos once intensos años, participó activa y decisivamente en la fundación de la Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, de la que fue Secretario General, miembro del primer Consejo Superior, Director de dos Institutos —el de Cultura y Extensión Universitaria y de Ciencias de la Cultura—, y profesor en varias cátedras.

Simultáneamente, su celo apostólico y espíritu de empresa, lo habían llevado a encarar otras iniciativas en el campo apostólico, especialmente en los de la educación y la cultura. A ellas entregó todo el tiempo y las energías que le permitieron sus funciones oficiales. Habría de llegar el momento, diez años antes de su muerte, en que se volcaría totalmente a ellas. No fue solamente el fruto de las circunstancias inmediatas o pequeñas, sino de una interpretación de la voluntad de Dios, largamente rezada y pensada, a través de auténticos “signos de los tiempos”. Y el correr de los años habría de ratificarlo más y más en su decisión: trabajar siempre para la Iglesia de Jesucristo, con la bendición de su jerarquía, en la “empresa privada” apostólica, con la cohesión y la mística que asegura la posesión, por parte de las personas que la integran, de una misma cosmovisión cristiana, auténticamente vivida y compartida. Y él la supo poseer y transmitir.

Su inquietud por la verdad no quedó, pues, en el campo de la especulación pura. Fue, sí, un pensador cristiano. Pero también un realizador.

Dominante en él fue la preocupación por *formar dirigentes* para la Iglesia y para la sociedad temporal en todos sus niveles. Quería formar hombres y mujeres de envergadura, capaces de poseer y amar los claros principios cristianos, de encarnarlos y jugarse por ellos en todos los planos de la actividad social, cultural, política y económica. Dirigentes aptos para responder a las necesidades cambiantes de la sociedad en que habían de vivir, atentos a las exigencias del bien común nacional e internacional, enraizados en el pasado secular y proyectados a lo porvenir, con grandeza de alma, espíritu de empresa y convicción profunda de que esos principios y valores son los que deben informar la nueva civilización que ellos mismos están llamados a preparar.

Y había que darle a esa tarea la estabilidad que requería la grandeza de sus fines. Era necesario *crear instituciones* que garantizaran su trascendencia más allá de su persona misma. Crear crisoles para que se forjaran sus discípulos y a su tiempo los capacitaran y potencializaran en la prosecución de tan alta misión. Tuvo la visión clara —aunque no sospechara su muerte prematura— de que la empresa iniciada debía proyectarse lejos en el tiempo y en el espacio; por ello ante todo formó formadores. Su celo apostólico no conocía límites. Ni lo amedrentaban las dificultades.

Una primera agrupación estable, a nivel casi horizontal, la logró su convocatoria a un grupo de jóvenes intelectuales en el Seminario San Agustín. Supo suscitar y canalizar en ellos la inquietud por un estudio que los llevara a la aplicación de los principios filosóficos-teológicos a los distintos sectores del quehacer cultural, económico y político.

No pocos de estos amigos, a la sazón ya profesores universitarios en su mayoría, fueron la base de la Sociedad Argentina de Cultura, primera institución con existencia jurídica formal, de las que con el correr del tiempo —era entonces 1947— habrían de constituir su Obra. De su iniciativa surgieron muy pronto los Colegios Universitarios. La idea de su fundación y el modo de realizarlos fueron el fruto de largas cavilaciones, desde sus años de seminario. Buenos Aires era por entonces una ciudad universitaria nacional: en ellas se reunían estudian-

tes procedentes de todo el país. Unos años después habrían de venir también un buen número de otros países de Latinoamérica.

La institución Colegio Universitario como él la concibió y realizó no existía antes en el país. A los pocos años tenía carta de ciudadanía también en ciudades del interior.

Su Colegio Universitario quiso ser y fue un ámbito fecundo de convivencia universitaria cristiana. En él se procuró —y en gran medida se obtuvo— la formación integral de dirigentes, complementando y supliendo, en comunicación estrecha con profesores y personalidades de relieve —en particular, obviamente, la de su mismo fundador— el desarrollo de dimensiones desatendidas ya entonces —cuando no destruidas, y cada vez más con el correr del tiempo— en las universidades argentinas.

Llegaron a funcionar en Buenos Aires cinco Colegios respondiendo a esta concepción en el campo masculino. No son pocos hoy, en los más diversos ámbitos de la vida nacional y latinoamericana, los dirigentes que reconocen en los Colegios Universitarios “del Padre Etcheverry” la fuente de una más sólida formación y de una lúcida visión del mundo según la cual tratan de vivir y actuar.

Parcialmente diverso fue el proceso de su apostolado entre las jóvenes universitarias. También desde 1947 promovió una intensa labor de extensión universitaria femenina y de formación integral de la mujer mediante el Círculo de Universitarias “Santa Teresa del Niño Jesús”, integrado principalmente por estudiantes de la misma ciudad Capital. Cinco años después fundó con egresadas de aquél la Asociación Argentina de Cultura, que asumió toda la tarea en ese sector y creó también Colegios Universitarios, análogos a los masculinos, aunque con especial atención al modo peculiar de presencia y acción de la mujer en la universidad y en la sociedad civil. Fue un primer modo de extensión de su acción al interior. Luego la idea sería llevada a otras ciudades universitarias argentinas.

La experiencia universitaria resultaba satisfactoria. Pero no demoró en plantearse la obvia conveniencia de comenzar la acción formadora en ciclos anteriores de la educación. Así fundó el Colegio San Pablo para varones, con cursos secundarios y muy pronto también los primarios. En este campo el planteo fue asimismo original en muchos aspectos. Tomó, sí, como base el sistema de enseñanza oficial argentino, pero lo informó de un espíritu diverso del que solía inspirarlo

y lo complementó con disciplinas que procuraron asegurar una formación integral, con el aporte armónicamente jerarquizado de los principales elementos de la cultura cristiana.

Original fue también su planteo jurídico-institucional. No existía por entonces en el país el colegio privado católico independiente de toda congregación religiosa y fundado con fines desinteresados. Fue también a este respecto un surco abierto que muchos habrían de seguir, especialmente cuando años después se sancionó la libertad de enseñanza en la Argentina.

Más tarde el Padre constató la imperiosa necesidad de replantear su acción en el campo universitario. Fueron los universitarios varones de Buenos Aires los que requirieron su atención. Era imprescindible continuar en ese campo la acción formadora de los jóvenes egresados del Colegio San Pablo. Y sumar a ellos otros de diversa procedencia pero semejante formación. Fundó entonces la Agrupación "Misión", que en la actualidad es aún "universitaria", pero que pretende enrolar a sus miembros en una militancia definitiva en el apostolado intelectual católico, al servicio de la Iglesia de Jesucristo y en procura del bien temporal de los argentinos.

Una generosa donación le permitió, en 1961, comenzar otra obra, muy en relación con cuantas tenía en marcha, al hacerle posible la adquisición del casco de la Estancia "La Armonía", en Cobo, en las proximidades de Mar del Plata, una de las más tradicionales estancias argentinas. Esta vez parecían presentarse perspectivas diversas de las que habían sido habituales en sus anteriores fundaciones. El legado recibido permitía, por su monto nominal de aquel momento, pensar en un desarrollo fácil de la nueva empresa. Circunstancias totalmente ajenas e imprevisibles para ambos —donante y beneficiario— modificaron sustancialmente las cosas cuando se habían ya asumido compromisos. Tampoco esta vez resultaría fácil al Padre Etcheverry emprender su nueva tarea. Tampoco esta vez habría de amedrentarlo la lucha.

Describir qué ha sido "Santa María de la Armonía" —como se dio en llamarla— en la Obra del Padre Etcheverry, no resulta fácil. Puntualizar cuánto él planeó hacer allí, en procura de sus altos ideales de siempre y para potenciar a su obra cultural y educacional, mucho menos.

Naturaleza, cultura e historia habían ya preparado una base privilegiada. Pero la esencia de la actual realidad es muy otra. Fue ne-

cesario que una "comunidad" auténticamente cristiana, una gran familia espiritual —con miembros de todas las edades y muy diversa condición— asumiera toda aquella rica realidad y la hiciera ámbito y vehículo transmisor de vida social sacramentalizada. El pensador cristiano, el genial visionario de una realidad promisoría, pudo legarnos también un "modelo" vivo, una experiencia vital de aquello que —simplemente preconizado— hubiera podido parecer utopía. Fue quizá el fruto más logrado de su paternidad fecunda: ese "no se qué" que los visitantes no sabían y no saben expresar; "Eso" sobrenatural que hacía que la gente se sintiera —y siga sintiéndose— espiritualmente mejor con la sola convivencia "normal".

"Santa María de la Armonía", por ello mismo es hogar generador de vida y de progreso, que asegura a las demás instituciones de la Obra el alimento espiritual y cultural, y la permanente renovación y adaptación que necesitan en las distintas dimensiones de su actuar. Allí se reúnen los dirigentes de todas las Instituciones para planear su labor anual; se hacen jornadas de estudio, grupos de cotejo e investigación en el orden doctrinal y normativo. Allí se realizan retiros espirituales para renovar y actualizar la información sobrenatural de todo el quehacer de esas mismas instituciones. Allí también se descansa y se recuperan las fuerzas necesarias para estar siempre prontos a la acción que demandan las exigencias del momento en que vivimos. Se realiza también una actividad cultural y social, cuya primera etapa son las vacaciones culturales para estudiantes y profesionales, los simposios y semanas de estudio, reuniones de espiritualidad, como así también campamentos y tandas de descanso y recreación para estudiantes de las distintas instituciones y para familias vinculadas a ellas. Allí, Dios mediante, sus discípulos trataremos —tal vez si no en ésta, en otras generaciones—, de centrar la labor de investigación que permita mostrar su acervo cultural cristiano y lo acreciente.

La última creación importante del Padre fue la sección femenina del Colegio San Pablo, también con cursos primarios y de bachillerato. Era un antiguo proyecto suyo, para el que contaba con docentes y profesionales formadas por él en sus instituciones universitarias agrupadas en la Asociación Argentina de Cultura. Pero fue el requerimiento apremiante de familias cristianas, acuciadas a su vez por la aguda crisis de la educación católica y por el prestigio de los bachilleres varones del San Pablo, lo que le obligó a encarar con ur-

gencia —una vez más, a despecho de dificultades de toda índole— la audaz fundación de casi todos sus cursos, en 1969. Una vez más también, Dios bendijo su santa audacia y le permitió alcanzar a barruntar en esta tierra que el éxito coronaba muy pronto sus esfuerzos.

Hasta aquí una rápida reseña de su obra realizada y visible, en el ámbito de las instituciones de su Obra. No es reseñable su ímproba labor en lo recóndito de las conciencias y en ámbitos velados por su modestia y su prudencia. Cada uno de cuantos recibieron de él conoce algo de lo propio. El conjunto podemos intuirlo, pero sólo lo conoce Dios...

Sí nos quedan, en cambio, no pocos testimonios de sus planes y proyectos, de sus geniales concepciones que quizá en otro momento del mundo, del país y de la Iglesia; quizá con otros colaboradores y discípulos, pudo haber llegado a realizar... Sólo nos queda detenernos ante el misterio de Dios: Él lo suscitó, le dio luz meridiana y fuerza impar... pero permitió también la aridez circundante, permitió que a esa luz muchas veces “las tinieblas no la recibieran”; permitió, en definitiva, que su obra personal en la tierra se interrumpiera mucho antes de estar finalizada, en muchos casos ni siquiera emprendida sino en pequeña proporción en comparación con lo concebido por su genio creador...

EL HOMBRE DE SU TIEMPO Y DE SU ESPACIO

Parece innecesario destacarlo. Queda dicho al hablar de su pensamiento y sus realizaciones. Fue un hombre-sacerdote con arraigo en el pasado y proyectado hacia el futuro. Pero conoció con agudeza y profundidad y valoró el tiempo que le tocó vivir.

Supo percibir con sutileza privilegiada los “signos de este tiempo”. Desde muy joven penetró hondamente en la crisis que vive la cultura de occidente. Con verdadera pasión de filósofo y teólogo de la historia estudió sus notas, buceó sus causas y avizó sus consecuencias.

En los años cuarenta y cincuenta participó, como siempre, del espíritu de la Iglesia por entonces pujante, en conquista... Fueron esos los años de la Acción Católica, de los “Cursos”, de su participación brillante en el Primer Congreso Mundial de Apostolado Laico en Roma, y del nacimiento de su Obra. Fueron los años de sus disertaciones académicas y sus investigaciones sobre “La posibilidad de una teo-

logía de las realidades terrenas” y sobre “La sacramentalización de lo social, función de la inteligencia católica contemporánea”...

Pero con preocupación creciente en la última década fue detectando, paso a paso y con lucidez meridiana, la traducción de aquella crisis del mundo en el seno de la Iglesia. Cómo Ella la padecía, la vivía en forma peculiar y en muchos casos se convertía —su parte humana, por supuesto— de levadura en corrosivo. Mucho antes que el fenómeno fuera a todos patente, fue él señalando los hitos del proceso y denunciando a los falsos profetas que —al principio con piel de ovejas y luego en forma descarada— iban produciendo “un milagro al revés” —signo señalado de intervención diabólica— arrasando seculares estructuras, lavando cerebros, causando giros naturalmente impensables en hombres adultos y “formados”...

El estudio del fenómeno lo llevó a integrar con algunos discípulos un equipo especializado en el acopio y evaluación de información sobre los hechos significativos de la actualidad eclesial. Reiteradas veces también, a pedido de sacerdotes, religiosos, y más frecuentemente laicos, disertó públicamente sobre tan crítico tema. No pocas veces, —y ya desde mucho antes que se estereotipara, con frutos tan diversos, la función del “perito” en la Iglesia— fue pedido su asesoramiento por parte de dignatarios eclesiales del país y de la misma Santa Sede. Siempre se brindó para bien de la Iglesia; sin retaceos y con modestia y discreción.

Particularmente lo preocupó y desgastó en los últimos años la crisis sacerdotal en la Iglesia universal. Queda dicho cuánto pudo hacer para suscitar y orientar vocaciones sacerdotales. No menos se desveló por los seminarios y casas de formación. Así como también por sostener y concertar fuerzas de buenos sacerdotes argentinos.

Toda su doctrina, antes brevemente puntualizada, implica una toma de posición activa y militante. Se sabía él protagonista de la historia de su tiempo. Conocía muy claramente sus metas y sus fines. Las circunstancias lo obligaron a un permanente cambio de estrategias. Murió luchando. El tiempo dirá del acierto de los derroteros señalados, de la fecundidad de su siembra en vida y de su propia muerte.

No menos amó el espacio en que Dios le dio la vida. Sintió muy hondamente el ser argentino, amasado en su sangre por largas y preclaras generaciones. Quiso entrañablemente a su país y, con respeto de la autonomía de las realidades temporales, se desvivió por vigorizar

su alma y hacerle sentir y ambicionar la grandeza. Vibraba y hacía vibrar cuando daba a sus muchachos el testimonio de la Argentina que otrora conociera, y que soñaba ver restaurada y expurgada de los gérmenes que tantas veces la habían empequeñecido y desviado de su derrotero.

EL HOMBRE DE DIOS

Muchas veces solía decir a los suyos que llega a santo quien seriamente se aboca a la tarea. Que la mano de Dios no es menos generosa hoy que en otros tiempos.

Y él lo tomó muy en serio, desde muy temprano. Y fue constante.

No fue otro el camino que su propio sacerdocio. Llegó a él con verdadera madurez espiritual. En su ejercicio se fue cargando —para usar su imagen— cual un dínamo, en el mismo dar. La gracia pasó a través suyo a las almas que Dios le encomendara. Y sanó su naturaleza y la elevó muy alto. Fue espejo fiel de Jesucristo Sacerdote.

El veredicto final será del mismo Señor. Y quizá de su santa Iglesia. Mientras tanto, valga el del sacerdote que sin haberlo conocido antes y casi sin datos suyos, lo acompañó en Madrid en su última enfermedad. Nos dice su recuerdo de aquella madrugada: “Dormí mal y me desperté varias veces con la imagen del Padre, que en realidad aquella tarde anterior parecía un Crucificado (...) A las ocho de la mañana sonó el teléfono y la Madre Ascensión me comunicó que el Padre había fallecido. Inmediatamente me dijo: lástima que no empezara a escribir sus cartas; este sacerdote —llevaba Ud. razón— era un santo. Me apersoné inmediatamente en la Mutual-Hospital de San Pedro. Me contaron su santa muerte y el sacerdote que le confesó y le administró la Unción me dijo que estaba edificado de la serenidad, de la lucidez con que el Padre recibió la muerte; sin gesto dramático y con una paz de espíritu absoluta... Aún hoy, cuando visito el Hospital, tanto sor Ascensión como el Capellán me recuerdan el paso de un auténtico santo por el Hospital. Yo me encomiendo al Padre” (fdo.) Pedro Alvarez Soler⁽⁷⁾.

Pbro. ANGEL B. ARMELIN

(7) Ilmo. señor Don Pedro Alvarez Soler, Canónigo de la Magistral de Alcalá de Henares y Notario de la Curia Metropolitana de Madrid.

CONDUCTA Y OBRA

Una desviación humana de todos los tiempos, pero muy especialmente del nuestro, consiste en admitir la primacía (práctica y aun teórica del *facere* sobre el *agere*).

Es cierto que la perfección del *agere* implica o supone el máximo empeño por la perfección del *facere*, pero su valor absoluto no depende del resultado de ese empeño.

La perfección del *agere* se llama santidad; y como el ámbito del *facere* comprende o se extiende al de las obras de misericordia, el apostolado y los deberes sociales, la confusión aumenta por el oscurecimiento del dogma de la comunión de los santos, que apenas profesamos con los labios en la recitación del credo apostólico.

La santidad nos parece una perfección particular, si no egoísta en sí misma por lo menos en sus consecuencias, que al fundarse en el *agere*, menoscaba la primacía del *facere* y su eficacia en orden a la caridad fraterna, sin darnos cuenta que la santidad es precisamente la participación personal en el acto salvífico de Cristo, es decir en el acto comunitario y eficaz por excelencia: la Redención. Pues los santos llegan a ser en la medida de esa participación y por ella, corrededores del género humano.

CARLOS A. SÁENZ

AMOR DE DIOS Y AMOR DEL MUNDO

Continuando esta Sección dedicada a recoger textos de Padres y Doctores de la Iglesia, reproducimos aquí parte del Comentario de San Agustín a la Primera Epístola de San Juan (*In Epistolam Ioannis ad Parthos*). Se trata de los párrafos 8 a 14 del Tratado II, en los que el Santo Doctor comenta los versículos 12-17 (cap. II) de la Epístola señalada.

Hemos elegido este texto para ayudar a esclarecer el concepto de *mundo*. Las circunstancias de nuestro tiempo, con sus repetidas exhortaciones de "apertura al mundo", sin especificar a qué mundo se nos exige abrirnos, reclaman una urgente dilucidación de nociones. Nada mejor para ello que la autorizada palabra del Doctor de Hipona.

(Nota de la Redacción)

"No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, no está en él la caridad del Padre".

1. — ¿Cómo podremos amar a Dios, si amamos al mundo?

Dios, pues, nos dispone para ser inhabitados por la caridad.

Hay dos amores: el del mundo y el de Dios. Donde habita el amor del mundo, no tiene acceso el amor de Dios. Apártese el amor del mundo y habite en nosotros el de Dios; que el mejor ocupe su lugar.

Amabas al mundo, renuncia al amor del mundo; cuando hayas vaciado tu corazón del amor terreno, lo llenarás con el amor divino; y comenzará a habitar la caridad, de la que ningún mal puede proceder.

Así, pues, escuchad las palabras del que os quiere purificar. Como un campo encuentra el corazón del hombre. Pero ¿en qué

estado lo encuentra? Si halla maleza, la arranca; si halla el campo limpio, lo siembra. Quiere allí plantar un árbol, la caridad. Y ¿qué maleza quiere arrancar? El amor del mundo. Oye al que arranca la maleza. *No améis al mundo*, y lo que sigue, *ni lo que hay en el mundo*. Si alguien ama al mundo, no está en él la caridad del Padre.

2. — Habéis oído que "*si alguien ama al mundo, no está en él la caridad del Padre*".

Nadie diga en su corazón que esto es falso, hermanos: Dios lo ha dicho, el Espíritu Santo ha hablado por medio del Apóstol; nada más verdadero: "*Si alguien ama al mundo, no está en él la caridad del Padre*".

¿Quieres poseer la caridad del Padre, para ser coheredero del Hijo? No ames al mundo. Rechaza el mal amor del mundo, para que seas llenado del amor de Dios.

Eres un vaso, pero todavía estás lleno: derrama lo que tienes, para recibir lo que no tienes. Nuestros hermanos ciertamente ya renacieron por el agua y el Espíritu; y nosotros, hace algunos años, hemos renacido por el agua y el Espíritu.

Conviene que nosotros no amemos al mundo, a fin de que los sacramentos no sean para nuestra condenación, en lugar de ser una fuerza de salvación. La fuerza de la salvación está en poseer la raíz de la caridad, en poseer la virtud de la piedad, no solamente su forma exterior. Buena es la forma, santa es la forma; pero ¿de qué vale la forma, si no tiene raíz?

El sarmiento cortado, ¿no es acaso arrojado al fuego?

Guarda la forma, pero en la raíz.

Mas ¿cómo debéis estar arraigados para no ser desarraigados? Teniendo la caridad, como dice el apóstol San Pablo: "arraigados y fundados en la caridad" (Ef. 3, 17).

¿Cómo se arraigará en vosotros la caridad, entre tantas malezas del amor del mundo? Arrancad la maleza. Debéis sembrar una gran semilla; no haya en el campo nada que ahogue la semilla.

Estas son las palabras purificantes: "*No améis al mundo, ni lo que hay en el mundo*. Si alguien ama al mundo, no está en él la caridad del Padre".

"Porque todo lo que hay en el mundo, es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo, lo que no procede del Padre, sino del mundo. Y el mundo pasa y sus amores, en cambio quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre, así como Él mismo permanece eternamente".

3. — ¿Por qué no he de amar lo que hizo Dios?

¿Qué prefieres: amar lo temporal y pasar con el tiempo, o no amar al mundo y vivir con Dios para siempre?

El río de las cosas temporales nos arrastra; pero como un árbol junto al río, ha nacido Nuestro Señor Jesucristo. Se encarnó, murió, resucitó y subió al cielo. Quiso, en cierto modo, plantarse junto al río de las cosas temporales.

¿Eres arrastrado por la corriente? Agárrate del árbol.

¿Te hace girar el amor del mundo en sus remolinos? Tómalo de Cristo.

Por tu causa se hizo Él temporal, para que tú te hagas eterno; porque también Él se hizo temporal de tal suerte que permaneció eterno. Algo se le acercó desde el tiempo, pero Él no se apartó de la eternidad. Tú, en cambio, naciste temporal y por el pecado te has hecho temporal: tú te has hecho temporal por el pecado, Él se ha hecho temporal por misericordia, para redimirte de los pecados.

¡Cuán grande es la diferencia entre un reo y su visitante, aun cuando los dos están en la cárcel! Sucede, en efecto, que un hombre viene a ver a su amigo y entra a visitarlo. Aparentemente ambos están en la cárcel, pero su situación es muy distinta y diferente. A uno lo tiene preso la acusación y al otro lo trajo la cortesía.

Así nosotros estábamos detenidos en esta vida mortal por el pecado; en cambio Él ha descendido a ella por misericordia. Se acercó a los cautivos como redentor, no como acusador.

El Señor derramó su sangre por nosotros, nos redimió, cambió nuestra situación en esperanza. Todavía soportamos la mortalidad de la carne, y estamos seguros de la futura inmortalidad: fluctuamos en el mar, pero ya hemos fijado en tierra el ancla de la esperanza.

4. — No amemos, pues, al mundo, ni lo que hay en el mundo. Porque lo que hay en el mundo *"es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo"*. He aquí las tres concupiscencias.

—Que nadie diga: Lo que hay en el mundo, lo ha hecho Dios, esto es, el cielo y la tierra, el mar, el sol, la luna, las estrellas y todo lo que contienen los cielos ¿Qué contienen los mares? Todo lo que nada. ¿Qué la tierra? Los animales, los árboles y las aves. Todos estos seres están en el mundo. Dios los ha hecho. ¿Por qué, pues, no he de amar lo que Dios ha hecho?

—Que el Espíritu de Dios esté contigo, para que puedas ver que todos estos seres son buenos. Pero ¡ay de tí si amas las creaturas y te separas del Creador! Te parecen hermosas, pero ¿cuánto más hermoso es Aquél que las creó?

Estad atentos.

Las comparaciones os pueden instruir; para que no os sorprenda Satanás, diciendo lo que suele decir: Buscad vuestra felicidad en las creaturas de Dios; ¿para qué las hizo, sino para vuestro bien? Y se embriagan y perecen y olvidan a su Creador: usando de las creaturas con apasionamiento y sin moderación, se desprecia a su Creador.

Acerca de éstos, dice el Apóstol: "Honraron y sirvieron a las creaturas más bien que al Creador, que es bendito por los siglos" (Rom. 1, 25).

Dios no te prohíbe amar las creaturas, sino amarlas hasta poner en ellas tu felicidad terminal. Dales tu estima y alabanza, pero para amar al Creador.

Supongamos, hermanos, que un esposo regala un anillo a su esposa, y que ella ame más a ese anillo obsequiado que al esposo, que se lo donó, ¿acaso no sorprenderíamos en esta preferencia al obsequio, un corazón adúltero, aunque amase lo que su esposo le donó?

Sin duda debía amar lo que le dio su esposo. Pero si dijere: Me basta el anillo, ya no quiero ver su rostro, ¿qué clase de mujer sería? ¿Quién no abominaría esta locura? ¿Quién no convencería a este corazón de adúltero?

—Amas el oro en lugar del hombre, amas el anillo en lugar del esposo. Si tales son tus sentimientos, que prefieres el anillo

a tu esposo, y no quieres verlo, entonces las arras que te dio no fueron para prendarte, sino para apartarte. Pues el esposo da las arras, para en ellas ser amado.

Así, Dios te dio todas estas cosas. Ama al que las hizo. El que las creó quiere darte aún más, quiere darse a Sí mismo.

Pero si amaras a las creaturas, aunque Dios las haya creado, abandonando al Creador, y amaras al mundo, ¿acaso tu amor no será tenido por adulterino?

5. — Se llama “mundo”, no sólo a esta fábrica que Dios ha hecho, el cielo y la tierra, el mar, los seres visibles e invisibles, sino también se llama “mundo” a los habitantes del mundo; de manera semejante se llama “casa” tanto a las paredes como a sus habitantes. Y algunas veces ponderamos la casa y criticamos a sus moradores. Pues decimos: Buena casa, porque es de mármol y hermosamente artesonada, y en otra ocasión decimos: Buena casa, pues en ella nadie sufre injusticias, ni robos, ni violencias. No sólo elogiamos las paredes, sino también a sus habitantes; sin embargo, decimos “casa” en un caso como en otro.

Todos los amadores del mundo —porque habitan el mundo al amarlo, como habitan el cielo los que tienen su corazón en lo alto, aunque su cuerpo esté en la tierra— todos los amadores del mundo son llamados “mundo”.

Estos tales no tienen otros deseos que las tres concupiscencias: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo. Pues desean comer, beber, fornicar, regodearse con estos placeres.

¿Acaso no puede haber mesura en esto?

O bien cuando se dice: “No améis esto”, ¿se dice que no comáis, ni bebáis, ni engendréis hijos? No se afirma tal cosa. Sino que haya mesura, según la intención del Creador, para que no os encadenéis por el amor de estas cosas, no sea que améis para gozar, lo que os ha sido dado tan sólo para usar.

Pues no sois probados sino cuando se os proponen dos cosas, o esto o aquello: ¿quieres la justicia o las riquezas? No tengo con qué vivir, no tengo con qué comer, no tengo con qué beber. Pero ¿qué sucederá si no puedes obtener esto a no ser mediante

un delito? ¿Acaso no es mejor preferir lo que no puedes perder, que cometer un delito? Tú percibes la ganancia del oro; no ves el daño de la fe.

Por eso Juan nos dice: “*es concupiscencia de la carne*, a saber, el deseo de esas cosas que pertenecen a la carne, como la comida y la fornicación, y demás cosas de esta naturaleza.

6. — “*Y la concupiscencia de los ojos*”. Por concupiscencia de los ojos se entiende toda curiosidad. Y ¿hasta dónde se extiende esta curiosidad? A los espectáculos, a los teatros, a los ritos diabólicos, a las artes mágicas, a las hechicerías. Esto es la curiosidad.

Algunas veces también tienta a los siervos de Dios, para que pretendan realizar milagros, probar si Dios los escucha en los milagros. Esto es curiosidad, esto es concupiscencia de los ojos; no proviene del Padre.

Si Dios te lo concede, hazlo, pues te lo dio para que lo hagas; pero los que no lo hacen también pertenecen al reino de Dios.

Cuando se alegraban los Apóstoles porque los demonios les obedecían, ¿qué les dijo el Señor? “No os alegréis por esto, sino alegraos porque vuestros nombres están escritos en el cielo” (Lc. 10, 20). Quiso que los Apóstoles se alegraran, de lo que tú debes alegrarte.

¡Ay de tí, si tu nombre no está escrito en el cielo! ¿Acaso se te ha dicho: Ay de tí si no caminaste sobre el mar?; ¿ay de tí si no resucitaste muertos?; ¿ay de tí si no arrojaste demonios? Si recibiste el don de hacerlo, úsalo humildemente, no con soberbia.

De algunos falsos profetas dijo el Señor que realizarían señales y milagros. Que no haya, pues, ambición del mundo. La ambición del mundo es la soberbia, el afán de lanzarse a los honores; pues el hombre se cree grande o por las riquezas, o por algún poder.

7. — He aquí las tres concupiscencias, y no encontrarás ninguna otra con que pueda ser tentada la codicia humana, fuera de la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición del mundo.

Con ellas el Señor fue tentado por el demonio.

Le tentó con la concupiscencia de la carne cuando, al sentir hambre después del ayuno, le dijo: "Si eres Hijo de Dios, di a estas piedras que se conviertan en pan" (Mt. 4, 3).

Pero ¿cómo rechazó al tentador y enseñó a luchar al soldado?

Atiende lo que le dijo: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra de Dios" (Mt. 4, 4).

Y fue tentado por la concupiscencia de los ojos con la perspectiva de un milagro, cuando le dijo: "Tírate hacia abajo, porque está escrito: Te mandó sus Angeles para que te sostengan y tu pie no tropiece en la piedra" (Mt. 4, 6).

Resistió al tentador. Porque si hubiera hecho el milagro, no parecería sino que había cedido al demonio, o que lo había hecho por curiosidad. Lo hizo cuando quiso, como Dios, pero para curar a los enfermos. Si lo hubiese hecho entonces, hubiera parecido que sólo deseaba realizar un prodigio.

Pero, para que los hombres no pensaran esto, fíjate lo que respondió, y cuando tengas semejante tentación, di tú lo mismo: "Retírate de mí, Satanás, pues está escrito: No tentarás al Señor tu Dios" (Mt. 4, 7), o sea: si esto hiciera, tentaría a Dios. Dijo lo que quiso que tú dijeras.

Cuando el enemigo te sugiera: ¿Qué hombre, qué cristiano eres tú?, ¿acaso hiciste un sólo milagro, o por tus oraciones resucitaron los muertos, o sanaste a los enfermos?; si verdaderamente fueras de alguna importancia, harías algún milagro. Responde diciéndole: "Está escrito: No tentarás al Señor tu Dios"; por lo tanto, no tentaré a Dios, como si sólo haciendo un milagro fuera agradable a Dios, y no lo fuera al no hacerlo.

Y ¿dónde quedan sus palabras: "Alegráos porque vuestros nombres están escritos en el cielo"?

¿Cómo fue tentado el Señor por la ambición del mundo? Cuando lo llevó a lo alto y le dijo: "Todo esto te daré, si postrado me adorares" (Mt. 4, 9). Con la euforia del reino terreno quiso tentar al rey de los siglos; pero el Señor, que hizo el cielo y la tierra, derribó a sus pies al demonio.

¿Qué mucho, que el diablo fuera vencido por el Señor?

Respondió al demonio lo que te enseñó que respondas: "Está escrito: Adorarás al Señor tu Dios y a Él sólo servirás" (Mt. 4, 10).

Observando estas cosas, no tendréis concupiscencia del mundo, y, no teniendo concupiscencia del mundo, no os subyugarán ni la codicia de la carne, ni la codicia de los ojos, ni la ambición del mundo. Y haréis lugar a la llegada de la caridad, que os hará amar a Dios. Porque donde está el amor del mundo, no está el amor de Dios.

Manteneos más bien en el amor de Dios para que, así como Dios es eterno, así también vosotros permanezcáis para siempre. Porque cada uno es cual es su amor.

¿Amas la tierra? Tierra serás.

¿Amas a Dios? ¿Qué diré? ¿Serás Dios? No me atrevo a decirlo por mí mismo; oigamos las Escrituras: "Yo dije, dioses sois, y todos sois hijos del Altísimo" (Ps. 81, 6). Luego, si queréis ser dioses e hijos del Altísimo, *"no améis al mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo, lo que no procede del Padre, sino del mundo"*, es decir, de los hombres amantes del mundo.

"Y el mundo pasa y sus amores, en cambio el que cumple la voluntad de Dios, permanece para siempre, así como Él mismo permanece eternamente".

SAN AGUSTIN

Traducción del latín de JORGE ALBERTO ALMEIDA

seminarista de la Diócesis de Gualaguaychú

2º año de Filosofía.



HISTORIA DE LA IGLESIA Y AMÉRICA LATINA

(Carta de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina al
Prof. Dr. Enrique Dussel acerca de un pedido de colabo-
ración).

Buenos Aires, 24 de abril de 1973

Señor

Profesor Dr. Enrique Dussel

Presidente de la Comisión de Estudios de Historia
de la Iglesia de América Latina (CEHILA)

Don Bosco 247 / MENDOZA.

De mi consideración:

En respuesta a su comunicación del 22 de marzo ppdo., a que acompaña copia del acta y algunas conclusiones del I Encuentro de la Comisión de Estudio de Historia de la Iglesia de América Latina (CEHILA), tenida en Quito en enero próximo pasado, así como fotocopia N° 65 del boletín del CELAM de enero del corriente año, cumpla en expresar a usted, que lo inmediato de la fecha en que llegó a mis manos aquella nota, en relación al día señalado para su llegada a Buenos Aires, impidió una oportuna comunicación. Por otra parte pensamos que, conociendo usted la sede de nuestra Junta, a donde dirigió su carta e hizo llegar, en otras ocasiones, sus publicaciones, y el hecho de que el nombre del suscripto, presidente de esta Junta desde hace ya siete años, aparezca en la guía telefónica, le haría fácil comunicarse, directamente con nosotros, si su viaje a esta capital se llevaba a cabo.

Desgraciadamente nuestra expectativa quedó frustrada, y por eso prefiero expresar a usted por escrito nuestro punto de vista acerca de las actividades de la CEHILA y de la invitación que se nos hace, sólo ahora, para colaborar en la empresa de escribir y publicar una Historia General de la Iglesia de América Latina.

La mención del R. P. Guillermo Furlong S.J., como propuesto para consultor del área Cono Sur, nos llevó primeramente a cambiar ideas con él acerca del tema, teniendo la sorpresa de saber que para nada se le había comunicado aquel propósito ni se le había pedido autorización para incluir su nombre vinculándolo a la iniciativa de la CEHILA.

Considerada, luego, la invitación en reunión de la Comisión Directiva de esta Junta de Historia Eclesiástica Argentina, se encomendó al suscripto la tarea de dar forma a lo convenido en aquella reunión, y comunicarlo a la presidencia de la CEHILA, así como a la jerarquía eclesiástica de nuestro país, de la que dependemos directamente.

Causó sorpresa, en primer término, que no se hubiera tenido en cuenta para nada a esta Junta en las dos reuniones preparatorias celebradas para llevar a la práctica la iniciativa de publicar una Historia General de la Iglesia en la América Latina, ni en la “primerísima” reunión de Montevideo, de junio de 1972, ni en la primera reunión formal de la CEHILA, en Quito, del 3 al 7 de enero del corriente año, de cuya acta y resoluciones se nos ha remitido copia.

Fundada la Junta de Historia Eclesiástica Argentina por resolución del V. Episcopado de nuestro país en noviembre de 1938, ella quedó constituida por auto de S. Em. el señor Cardenal Doctor Santiago Luis Copello, Arzobispo de Buenos Aires y primado de la Argentina, de 11 de junio de 1942. Desde ese momento y hasta la hora actual, más de treinta años lleva esta Junta entregada, gracias a Dios, a la tarea de coordinar e impulsar la investigación de la historia de la Iglesia, principalmente con relación a nuestro país.

La labor de la Junta se manifiesta exteriormente mediante la realización de asambleas y reuniones periódicas, la preparación de conferencias sobre temas de su especialidad, y, en particular, por la publicación de la revista “Archivum”, cuyo primer volumen apareció en 1943, y el más reciente, el N° XI, ha sido distribuido en estos días. En sus páginas se han publicado trabajos de la mayor importancia, por historiadores de prestigio, como lo ha reconocido el mismo señor presidente de la CEHILA, a quien tengo el honor de dirigirme, al solicitar la inclusión de algún trabajo suyo, que no fue posible incorporar por su excesiva extensión.

Sorprende, señor Presidente, que siendo argentinos el Excmo y Revdmo. señor Presidente del CELAM, y el de la CEHILA, y éste, además, miembro correspondiente de nuestra Junta, ésta no haya sido invitada a colaborar en las reuniones en que se echaron las bases de la actual iniciativa de publicar una Historia de la Iglesia en la América Latina, y se determinó la inspiración y características de la obra.

La invitación a colaborar, hecha a la Junta en estos momentos, implica la aceptación de un planteo y de un enfoque en cuya enunciación no le cupo ninguna parte. Y ello es tanto más difícil cuanto que el plan, tal como ha sido adoptado por la CEHILA, sugiere objeciones fundamentales, ya que no aparece en ninguna parte el rigor científico que deberá inspirar su realización, sino la forzada adecuación a un esquema preconcebido.

El plan propuesto, la división en períodos, la adjudicación de las diferentes áreas, reflejan la aplicación de normas arbitrarias, no derivadas de la naturaleza de las cosas, o de los hechos, sino de determinada concepción ideológica que se quiere imponer.

En primer término toda la historia aparece enfocada en función de futuro, como se trasluce particularmente en la llamada "3ª Epoca: Hacia una Iglesia Latinoamericana (1930-)".

Dejando de lado, por no corresponder a nuestra disciplina, lo inaceptable de la expresión "Iglesia Latinoamericana", desde el punto de vista teológico y eclesiológico, asombra que se dedique al estudio de los últimos cuarenta años una extensión correspondiente a la cuarta parte de los otros cuatrocientos cuarenta.

Pero aún cuando dicha extensión se redujera, cabe preguntarse si se puede, en rigor, escribir la "Historia" de un período en el que hemos sido protagonistas. Faltará en ella toda perspectiva, toda visión de conjunto, toda noción clara acerca del mayor o menor valor de los acontecimientos, de sus motivaciones, de su interacción, de sus consecuencias y trascendencia.

Si ello es verdad de los treinta y dos años que median entre 1930 y 1962, punto 7, en que se fija la atención sobre "El laicado y la cuestión social", mucho más evidente aun se hace al contemplar las 56 páginas para cada área atribuídas al punto 8: "La Iglesia del Concilio Vaticano II y del CELAM y la liberación latinoamericana", espacio impreso idéntico al del período anterior.

Pero he aquí que este título impone una detención para analizarlo, así sea someramente. Choca de inmediato la tendencia a contraponer la "Iglesia del Concilio Vaticano II" a la Iglesia de siempre, a la *Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam*.

Hace la impresión, asimismo, y ella se impone al espíritu, de que se sobrevalora la importancia del CELAM, institución recentísima, dentro del cuerpo de la Iglesia, y cuya acción se halla, apenas, *in fieri*, o por hacerse. Sirva este caso de ejemplo elocuentísimo de cómo no se puede escribir la historia de lo que uno está haciendo y se propone hacer. Por otra parte, el dejar abierto el período: "1962- ", significa eso mismo: que se va a escribir la historia de lo que aun no se ha hecho.

Como si todo ello fuera poco, resuena con énfasis en el esquema aprobado la llamada "liberación latinoamericana".

Nos enseña la Iglesia que no hay verdadera y plena "liberación" sino la operada por Cristo al liberarnos del pecado. Eso es lo que nos enseñó Él mismo a pedir al Padre: "libera nos a malo", líbranos del mal, o del malo, como quieren otros, lo que viene a ser lo mismo.

Sólo en ese caso la palabra liberación es enteramente unívoca y en los demás se vuelve equívoca. Como dice S.Em. el cardenal Antonio Caggiano, arzobispo de Buenos Aires y primado de la Argentina, miembro de honor de nuestra Junta y miembro de número de la Academia Nacional de la Historia de nuestra patria: "La palabra 'liberación', por circunstancias singulares actuales de la lucha de clases, de la terminología marxista, de la guerra psicológica y de las tendencias libertarias, tiene hoy como un poder mágico, y tal vez sea la idea-fuerza que ejerce la mayor influencia en las masas humanas oprimidas por la pobreza, la miseria y la ignorancia; además, es la idea-fuerza más utilizada en la campaña organizada en todo el mundo para realizar la revolución social y, más allá todavía, para universalizar el cambio de estructuras necesario para llegar a una sociedad civil de la cual se erradiquen todos los valores espirituales.

"Es evidente, pues, que esta palabra 'liberación' tan común y dinámica, tan cara a las aspiraciones más nobles y profundas del espíritu humano y de su libertad, puede emplearse y se emplea de hecho ambiguamente". (*Concepto cristiano de redención y liberación*. Mensaje con motivo de la Cuaresma, Bs. As., 1972).

Caben aun otras objeciones de fondo y de forma al planteo aprobado por la CEHILA, y me excuso de alargar en exceso esta respuesta, que ruego al señor Presidente haga llegar al seno de aquella entidad.

No puedo, sin embargo, dejar de señalar lo arbitrario de la distribución del espacio en la proyectada "Historia general...", al atribuir 800 páginas al área del Brasil, en tanto la Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay, conjuntamente, sólo tendrán 450.

No se trata de sumar poblaciones, ni extensión territorial, ni valores de capital, sino de considerar con equidad, sin dejarse influir por patronazgos, la importancia relativa de las naciones.

Acerca de la nuestra haré notar, tan sólo, la presencia de un argentino en la presidencia del CELAM y la de otro en la presidencia de la CEHILA. Y ello, pese a haberse ignorado, en este último caso, a nuestro país y a la institución que en él preside, por disposición episcopal, la investigación histórica.

Por todas estas razones la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, dependiente del Episcopado, y que tengo el honor de presidir, considera inaceptable el tardío ofrecimiento de colaboración en la *Historia General de la Iglesia en la América Latina* por hallarse en fundamental desacuerdo con el criterio que la inspira, al que considera anticientífico y que podría interpretarse como concebido con criterio sectario.

Cualquier intento de rectificación, a través de una colaboración aislada, resultaría inoperante, dado el sistema rígido que asegura, mediante la inclusión de "Introducciones" y "Síntesis", la prevalencia del criterio de los coordinadores.

Sin más, tengo el agrado de saludar al señor Presidente, con la mejor amistad in Xto.

Fr. JOSE BRUNET O. de M.
Secretario General

GUILLERMO GALLARDO
Presidente

**NO HAY MAS QUE UNA SOLA IGLESIA.
NO SE DEBE USAR LA EXPRESION "IGLESIA LATINOAMERICANA".**

En relación con el documento transcrito, reproducimos textualmente la siguiente nota de un organismo oficial de la Santa Sede, aparecida en el Boletín de AICA (Agencia Informativa Católica Argentina) del 31 de mayo del corriente año, págs. 37 y 38.

ROMA (AICA). La Sagrada Congregación para los Obispos, a través de la Pontificia Comisión para la América Latina (CAL), ha dado a conocer una nota donde se opone a la expresión "Iglesia latinoamericana", pues —según afirma— no hay más que una Iglesia, y ésta es la de Cristo. Manifiesta así el referido documento:

"Desde el punto de vista bíblico-teológico se mantiene que no es exacta la expresión 'Iglesia latinoamericana'.

"Ateniéndose, de hecho, al estilo de San Pablo que reconoce una sola 'Iglesia de Cristo' y muchas iglesias territoriales (cfr. los prólogos a las diversas cartas), se debería decir: 'La Iglesia Católica en la América latina' y las 'Iglesias católicas américo-latinas'.

"La afirmación de la catolicidad de la Iglesia, que implica las otras notas, incluidas la 'apostolicidad' y el vínculo con la Sede apostólica por excelencia, Roma, es tanto más oportuna en estos tiempos postconciliares, en los cuales se advierten movimientos cismáticos en la Iglesia Católica, mientras se piensa a continuación promover el ecumenismo y el contacto con los no católicos, con los no cristianos, con los no creyentes, hasta con preferencia por los socialistas-marxistas.

"Así es, hasta en algunas naciones de la América latina.

"Habría que añadir que 'Iglesia latinoamericana' es una expresión que no tiene sentido. Iglesia es jerarquía: sin una jerarquía con verdadera jurisdicción sobre la comunidad no existe Iglesia. El C.E.L.A.M. no tiene ningún poder sobre las Iglesias de los diversos países.

"Conclusión: no hay que patrocinar la expresión 'Iglesia latinoamericana', porque se presta a interpretaciones favorables a tendencias, al menos prácticamente cismáticas. Esto no se puede decir de la expresión 'Consejo Episcopal Latinoamericano'. Usese, al menos alguna vez, la expresión: «La Iglesia Católica en la América Latina»".

RECIBIMOS:

- ZALBA, Marcelino S.J., *Las Conferencias Episcopales ante la Humanae Vitae*, Ed. CIO, Madrid, 1971, 196 pgs.
- URTUBEY, Rodolfo J., *Del Régimen a la Revolución. Formas políticas argentinas*, Ed. Theoria, Bs. As., 1972, 70 pgs.
- CHÁVEZ, Fermín, *La cultura en la época de Rosas*, Ed. Theoria, Bs. As., 1973, 158 pgs.
- RÖTTJER Aníbal Atilio, *Rosas, prócer argentino*, Ed. Theoria, Bs. As., 1972, 336 pgs.
- ROIG y GIRONELLA, Juan S.J., *Balmes, ¿qué diría hoy?*, Ed. Speiro, Madrid, 1971, 145 pgs.
- Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen, Caen, Francia, 1972, números 57-60.
- AICA, Boletín Semanal Informativo, Bs. As., Nos. 862-865.

THOMAS MOLNAR, La decadencia del intelectual, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1972, 449 pgs.

El término "intelectual" apenas si tiene un siglo de existencia. El A. lo define como aquél que aplica su conocimiento a ciertas necesidades políticas y sociales tratando de influir sobre ellas y de transformarlas. Dos son las concepciones —diametralmente opuestas— sobre la esencia del intelecto. Una es la tomista, la cual afirma que el ser es producto de la inteligencia divina y que el intelecto creado sólo se adecua al ser por el conocimiento. La otra es la del idealismo alemán, la cual afirma que el ser es "posición" del sujeto creado. La primera fundamenta la creación y todos los dogmas católicos, mientras que la segunda es inconciliable con ellos.

Como todo, y en cada una de sus partes, el mundo era la imagen de Dios: así se estructuraba la Edad Media. El hombre de la Edad Media se hallaba profundamente marcado por la idea de la unidad. Los dos poderes: el religioso y el secular, concordaban ambos al servicio de la verdad. Marsilio de Padua, Guillermo de Ockam y Maquiavelo, entre otros, plantan las bases teóricas que acabarían por minar el orden medieval, preparando así la Reforma. Los tiempos modernos no surgen de la noche a la mañana, ni son producto casual de la acción política, sino que tienen origen en una concepción distinta de la Fe y de la Moral.

Fue necesario establecer los principios de una nueva filosofía pública cuando los prin-

cipios tradicionales cristianos (*Civitas Dei*) dejaron de tener aplicación política. La ciencia y la democracia liberal fueron, de hecho, los pilares básicos de esta nueva mentalidad. Los filósofos de la Ilustración, en su afán de unir individuos y gobierno, olvidaron por completo los cuerpos intermedios. El fenómeno de la atomización social fue la experiencia crítica del siglo XIX, con la total absorción de la política por la economía, la elaboración de una moral científico-secular, el paso de la libertad individual a la libertad cívica, y la evolución como explicación última de todo el acontecer.

El intelectual marxista. La eliminación del Estado para constituir una sociedad apolítica, especie de paraíso de almas no religiosas, fue —nos dice el A.— una consigna de liberales, socialistas y anarquistas. El marxismo aparece y seduce a los intelectuales por su pretensión de volcarse a la *praxis*, y por el hecho de identificarse con la visión "científica" del mundo. La filosofía, una vez que se autonegase en su versión burguesa, se convertirá en un instrumento idóneo para la victoria del proletariado. El filósofo es una brizna dentro de la "conciencia total", al servicio de la clase obrera y del proletariado, última categoría de hombres que ha de emanciparse, y que posee las virtudes propias del Cristo Crucificado.

Dentro del espíritu contradictorio, propio de Hegel y de Marx (tengamos presente que para la filosofía aristotélica el ser es primitivamente no contradictorio, en cambio para los marxistas el ser es esencialmente contradictorio) se expresa así un escritor anónimo: "Para que las cárceles pue-

dan desaparecer para siempre, hemos construido otras nuevas. Así, para que las fronteras entre los estados puedan desmoronarse, nos hemos cercado con una Muralla China. Así, para que el trabajo pueda convertirse en el futuro en un descanso, hemos introducido el trabajo forzado. Así, para que no pueda derramarse ni una gota de sangre, hemos matado, matado sin tregua" (pgs. 143-144). He aquí la mejor oración fúnebre sobre la despreciada **naturaleza** del hombre.

El intelectual progresista. Existen dos imágenes del hombre. Una de ellas acepta con todas sus consecuencias su ser creatural y su subordinación al Creador. La otra, partiendo de una visión secularista de las cosas, juzga que la creación está desligada y es independiente del Ser Supremo. Esta segunda postura metafísica es, afirma el A., la característica esencial del movimiento progresista.

Según la recta concepción moral, la libertad no es el valor absoluto, sino que es un don de Dios que debe conformarse con la verdad, criterio último de moralidad. El intelectual progresista exalta la libertad y la pone por encima de la verdad. Esta posición en el orden social engendra lógicamente la sociolatría comunista o la estatolatría totalitaria.

Otra constante ideológica del intelectual progresista es la hipótesis de la evolución. Dicha hipótesis no tiene en el progresismo una connotación física o biológica sino que va más allá. Relacionado con este planteo está el historicismo.

Tras todas estas expresiones ideológicas, el A. entreve un error básico: la radical incompreensión de la naturaleza humana. De ahí que la estructuración social que se propicia es, sin más, una utopía.

El intelectual reaccionario. Describe Molnar al intelectual de ese estilo como un hombre que se cierra a cualquier devenir del ser creado, negando a éste toda posibilidad de cambio. Consecuentemente, con-

sidera el estado actual como si fuese el resultado de un orden ideal y perfecto. Sin embargo, tal apreciación está lejos de la verdad ya que la comúnmente llamada "civilización cristiana" tiene tan sólo una formalidad extrínseca. Es una fachada, que no corresponde a una realidad interior. A juicio del A., en el proceso de secularización del mundo concurren algunos que llevan la delantera (marxistas y liberales) con otros que aparentemente "reaccionan" contra la corriente, pero que, no por ello, se dejan plasmar por el ideal cristiano. Molnar parece fustigar —al menos así creemos interpretarlo— con el mismo rigor a ambos concurrentes. Nosotros nos permitimos disentir en esta materia ya que no nos parece que ambas posiciones merezcan los mismos reproches. Pero tal discrepancia de ningún modo desdibuja el altísimo concepto que nos merece este importante libro.

El ingeniero social. A continuación, el A. presenta una nueva figura del mundo moderno: el ingeniero social. La denuncia que hace aquí de lo que otros llaman la "civilización tecnocrática" nos parece de un valor inestimable. La "ingeniería humana" adquiere un desarrollo enorme gracias al apoyo que le brindan los medios de comunicación social. Entramos aquí en lo que el A. llama "la ideología planetaria". La descripción de este hecho social es tan vigorosa que adquiere, a nuestro entender, nítidos rasgos apocalípticos.

Conclusión. El último capítulo de la obra presenta los errores que están en la raíz de las ideologías modernas, entre las que que figura en lugar destacado la reedición del viejo monismo panteísta según el cual Dios y la creatura son una misma cosa. De donde se deduce lógicamente el secularismo del progresista o el historicismo del marxista. Frente a ello el A. propone la recta filosofía: **la necesidad de una metafísica que acepte el ser trascendente.**

Las últimas palabras de nuestro libro desenmascaran la profunda inmoralidad del ideólogo intelectual. Su actitud es un rebrote del viejo pecado del orgullo original.

O la actualización del **non serviam** de los ángeles caídos. Sólo Cristo, Dios-Hombre, Verdad absoluta, puede salvarnos. Sólo nuestro trabajo por **instaurare omnia in Christo** puede aportar la solución —teórica y práctica— a los intrincados problemas de nuestro tiempo.

JUAN JAVIER MESTRES

Seminarista de la Diócesis de Gualaguaychú / 49º año de Teología.

JACQUES DE BRETHEL, Leonardo Castellani, novelista argentino, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1973, 176 pgs.

Leonardo Castellani es entre nosotros el Gran Desconocido. No sólo en aquellos ambientes donde impera la cultura normalista y se rinde culto a los monstruos sagrados de la literatura oficial, sino incluso entre muchos de sus lectores, aún de los más fieles. Porque es fácil acercarse a Castellani con una curiosidad o esteticismo superficiales, y detenerse en el buen decir, en lo original, lo agudo, lo chistoso. Este es el mérito de la presente obra crítica que, al presentarlo en una de sus múltiples y ricas facetas —la novelística—, no se limita al análisis de las formas literarias —brillantes, únicas—, sino que procura introducirnos en la intimidad del hombre y del sacerdote, en el tesoro de sus altas cualidades humanas y espirituales.

Hay un hilo conductor que da sentido a este estudio descriptivo de sus principales novelas. A lo largo de éste podemos reconocer, señaladas con bastante acierto, las constantes esenciales del pensamiento de Castellani —original y profundo. El “mensaje” del Padre Castellani. Mensaje para

todos aquéllos capaces de captarlo y vivirlo con vocación y sensibilidad “cristeras”. Para el maestro, su misión sacerdotal y patriótica de dar testimonio, de **hacer verdad**, ha sido —y es— más que mensaje, razón de existencia y de sufrimiento.

La obrita de De Brethel tiene sus límites. El estilo peca, a veces, de retórico. Las citas son tal vez excesivas. La presentación de las novelas “condensadas” es en demasía escolar. Pero por sobre todo nos sorprende en un autor que se manifiesta, por cierto, buen conocedor de Castellani, la minusvaloración de un personaje clave cual es Dulcinea (pg. 49), cuya fuerza radica, precisamente, en su carácter simbólico (más que “alegórico”).

No obstante esto, nuestro libro (el segundo sobre Castellani, luego de la “Antología” de Vizcay) tiene un interés innegable. Es un valioso trabajo que contribuye a romper la barrera de silencio con que el país oficial y cierto fariseísmo eclesiástico han pretendido encerrar y relegar al olvido al escritor más notable con que cuenta el catolicismo argentino.

P. ALBERTO EZCURRA

SEBASTIAN TROMP, De Virgine Deipara Maria, Corde Mystici Corporis, Pont. Universitas Gregoriana, Roma, 1972, 496 pgs.

El P. Sebastián Tromp S.J., destacado eclesiólogo y antiguo profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, cuya influencia en la redacción de la Encíclica *Mystici Corporis* del Papa Pío XII es bien conocida, nos ofrece un enjundioso estudio acerca de la Santísima Virgen María considerada como miembro excelentísimo y enteramente singular del Cuerpo Místico de Cristo (cf. prólogo, pg. 1).

En realidad, esta obra constituye la parte cuarta de un amplio tratado sobre la Iglesia (*Corpus Christi quod est Ecclesia*), limitándose aquí al estudio del corazón de dicho cuerpo, que es la Santísima Virgen.

Divide el libro en dos secciones. En la primera, considera a la Madre de Dios como miembro singular dentro del Cuerpo Místico, y en la segunda muestra cómo esta ubicación singular de la Santísima Virgen en la Iglesia es análoga a la ubicación del corazón en el cuerpo humano. María es el Corazón del Cuerpo Místico de Cristo.

Titula la primera sección, **María miembro eminentemente singular del Cuerpo Místico**; en ella estudia los atributos y privilegios propios de la Madre de Dios.

Partiendo del privilegio de la Predestinación de la Santísima Virgen (cap. I), estudia su Concepción Inmaculada (Cap. II), la Inmunidad de pecado actual (cap. III), su Maternidad divina y virginal (cap. IV), su Mediación y Participación en la Redención (cap. V), sus Virtudes (cap. VI), y por último, su Asunción y su Realeza (cap. VII).

Al culminar el estudio de cada atributo propio de la Madre de Dios, el A. compara la posición de la Virgen con la de Cristo y con la de los demás miembros del Cuerpo Místico, “para que se manifieste con mayor claridad cómo la excelencia singular de la Madre de Dios, por una parte depende y es superada por la de Cristo, y por otra trasciende a la de los demás miembros, permaneciendo, no obstante dicha transcendencia, cercana a ellos” (prólogo, pg. 2).

Terminada esta primera sección en la que el P. Tromp ha considerado a “la Bienaventurada María Virgen, como miembro de la Iglesia: miembro desde el punto de vista de la Cabeza, miembro eximio desde el punto de vista de los demás miembros de la Iglesia” (pg. 337), presenta a **la Santísima Virgen en cuanto Madre de Cristo Cabeza y Madre de los miembros de Cristo: Corazón del Cuerpo Místico**.

En esta segunda y principal sección de la obra, el autor expone la legitimidad y

propiedad de la metáfora: “María, Corazón del Cuerpo Místico”.

Partiendo del reconocimiento de que toda metáfora lleva al conocimiento de una realidad sin por ello agotarla, porque de algún modo claudica, prueba la legitimidad del uso de esta metáfora en la teología.

Encara, ante todo, el problema que podría plantear el hecho de que el Espíritu Santo haya sido denominado Corazón de la Iglesia. Y afirma que, propiamente la pura espiritualidad de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad parecería pedir con mayor propiedad el título de “Alma de la Iglesia”.

Es cierto que la metáfora de María como Corazón de la Iglesia no aparece explícitamente ni en la Escritura ni en los Padres, pero sin embargo destaca el A. que San Alberto Magno consideró a María, a los Apóstoles y a los Mártires, por su efectiva intercesión de méritos y oraciones, como miembros interiores (es decir, principales, del Cuerpo Místico de Cristo; según esto, la Madre de Dios sería un miembro nobilísimo y medular.

La imagen de “Cuello”, afirma, plicada a la Santísima Virgen, es teológicamente satisfactoria, pero en el afecto religioso no lo es tanto. Porque en la imagen de cuello está ausente toda alusión al amor materno, distintivo eminente de la Madre de Dios, que le confiere su lugar propio entre los miembros del Cuerpo Místico; en efecto, “Ella fue casi Nutricia de la Iglesia que nació de Cristo en la Cruz” (S. Roberto Belarmino, citado en pg. 339).

Históricamente, el título de María como Corazón del Cuerpo Místico aparece con posterioridad al Concilio Vaticano I.

Delimitado el problema, se exponen las principales razones por las cuales María es llamada Corazón del Cuerpo Místico. Son siete. (Las citamos textualmente):

“Primera. Así como el corazón, en cuanto órgano carnal, es consustancial a la cabeza y a todos los miembros del cuerpo,

así María participa de la misma naturaleza con Cristo, Cabeza de la Iglesia, y con todos los miembros del Cuerpo Místico.

Segunda. Así como el corazón está en el centro, en un lugar íntimo, para el bienestar de todo el cuerpo humano, así también María está en el centro de la fe y la esperanza de la Iglesia para el bien de los fieles, y en el cielo está en el centro de la veneración de todos los santos.

Tercera. Así como el corazón es muy particular y de algún modo incomparable con los demás miembros del cuerpo humano, así María, por su maternidad divina y por los privilegios con ella conexos, no tiene, entre los miembros de la Iglesia, sea celeste, sea terrestre, quien pueda ni comparársele.

Cuarta. Así como el corazón, al ser causa vital de la circulación sanguínea, contribuye de modo singular a la conservación y aumento del equilibrio humano, así María, por la mediación de las gracias, aprovecha singularmente a la conservación del Cuerpo Místico en la tierra y no cesa de promover su aumento continuo en los cielos, como durante su vida terrestre nunca dejó de alimentar a la Iglesia primitiva con su oración, con su palabra y con su ejemplo.

Quinta. Así como el corazón, aún siendo un miembro tan eximio en el cuerpo humano, con todo, en cuanto a su obrar, nada vale si no es por virtud de la cabeza, del mismo modo, María, no obstante su altísima dignidad, en el ejercicio de su influjo salvífico, nada puede sino en virtud de Cristo Cabeza.

Sexta. Así como el corazón es considerado la sede del amor humano, así María, por su amor natural, ya para con su Hijo, ya para con los miembros de Cristo, es digna de ser considerada, más que nadie, como corazón de esa familia que es la Iglesia.

Séptima. Así como el corazón, no sólo derramando la sangre vital se comunica con

todo el cuerpo, sino también absorbiendo la sangre de los miembros atrae hacia sí, y, ya derramando, ya absorbiendo, contribuye al equilibrio del todo, así la Madre de Dios, no sólo porque ama, sino también porque amando atrae hacia sí, para volver a ser amada, con su amor correspondido es fuente e indicio cierto de salvación" (pgs. 341-342).

Luego analiza brevemente las cinco primeras razones para dedicar sendos capítulos las dos últimas.

La sexta razón es, quizás, la más vigorosa. En un denso capítulo, el P. Tromp expone cómo María es el Corazón del Cuerpo Místico por ser Madre de la Iglesia, siendo la Iglesia una familia sobrenatural. Así como la madre es el corazón de la familia, así María es el Corazón de la Iglesia.

En el capítulo dedicado a probar la séptima razón, considera la devoción mariana especialmente como prenda de salvación.

Cierra el A. su tratado con un valioso índice de testimonios (Escritura, Documentos Pontificios, Padres, Escritores eclesiales, Doctores), y otro índice doctrinal, seguidos de una amplia bibliografía.

El P. Tromp ha redactado este volumen, dedicado a exponer la relación María-Iglesia, según el método escolástico. Bebiendo de los Padres y Doctores de la Iglesia, especialmente de Santo Tomás y de San Roberto Belarmino (para quien tiene un recuerdo particular en el prólogo de la obra), nos lleva de la mano a profundizar, con admirable claridad, en el inagotable misterio de la Madre de Dios.

MARIO CARGNELLO

Seminarista de la Diócesis de Catamarca / 3er. año de Teología.

PATRICIO COLLINS, Vida y Tiempo,
Reconquista (Santa Fe), 1972, 23 pgs.

La vida, "esa ave que pasa buscando su refugio" a través del tiempo, es el tema que Patricio Collins ha elegido para volverlo poesía. Armonía y sentimientos profundos, sencillamente expresados, se unen en exquisita literatura para completar su obra: **Vida y Tiempo**. Ricos y variados recorridos literarios se desplegarán en cada uno de sus versos, con predominio de delicadas metáforas, para dar dinamismo y fulgor a sus poesías.

A lo largo de sus páginas el autor santafesino quiere recordarnos que esta vida no es más que un paso para llegar a la otra que se nos tiene prometida, mientras nos invita a hacer un alto en el camino para mirar a sus lados y descubrir "el libro abierto que hay en el mundo con un mensaje escrito en cada cosa".

Todo es reflejo de lo Alto, de Aquél que, haciendo derroches de amor, no quiso que peregrináramos solos. (Es aquí donde el poeta manifiesta su corazón de hijo, de hermano, de esposo y de padre, derramando paz y frescura en versos para los cuales reservó mayor ritmo musical-poético).

Vuelve su pluma a ponernos en este camino por el que transitamos, animándonos a proseguir por él, sea entre zarzas o entre rosas, pero sin detenernos en su transcurso, pues "somos una flecha que busca un ideal en las alturas".

Si alegría y paz nos acompañan: gracias sean dadas a Dios. Si sombras y tristezas: debemos soportar la noche —necesaria— para saber gozar de un nuevo amanecer.

María, toda ella poesía, es la estrella que nos iluminará "cuando se acerque el crepúsculo: la muerte".

Tal es el proyecto de esta obra tan llena de belleza literaria y espiritual. La esperanza y la paz que contagian cada verso, nos llevan a terminar con el autor:

"Gracias, Señor, por la vida
y la vida de la gracia,
y sus fuentes que deseamos
y aquel cielo prometido.
Gracias, Señor, por la noche
para vivir en tu día".

ENRIQUE A. CABALLERO

Seminarista de la Diócesis de Gualaquichú / 1er. año de Teología.

E. BELIN DE BALLU, Olbia. Cité antique du littoral Nord de la Mer Noire, E. J. Brill, 1972, XVIII, 205 pgs.

Tal vez no haya un espectáculo más conmovedor que el de ver despertar una ciudad. Cuando el despertar en cuestión es histórico, la conmoción se multiplica y objetiva por la mediación de la distancia y la letra que fija el relato. Olbia, colonia griega nord-póntica fundada hacia el comienzo del siglo VI a. J.C., puente magnífico entre el mundo de las estepas y el de las otras colonias griegas. La investigación sistemática, comenzada desde fines del siglo pasado, pone de manifiesto un curioso e interesante nudo de relaciones políticas y comerciales de la ciudad. Pero no solamente esto; las excavaciones han permitido delinear un territorio urbano y una multitud de objetos y niveles que testimonian el largo periplo recorrido: época arcaica, clásica, helenística, romana. Las partes evocan vigorosamente al Todo y

aquellos elementos permiten reconstruir la imagen de una vida coloreada e intensa en sus diversas manifestaciones. Todo un mundo artesanal se perfila netamente: cerámica, metalurgia, tejidos. Olbia, ciudad donde el arte de construir hace visible los distintos estilos en la complejidad y sucesión que hicieron a la calidad de su urbanismo y a su historia misma. Olbia, con su teatro, su gimnasio, su témenos rodeado de templos y su ágora. Un aspecto importante de la obra que comentamos es, precisamente, el de sus sobrias y abundantes ilustraciones: 34 figuras en el texto, una de ellas desplegable y una carta también desplegable. Nuestro saber histórico se nutre también del espectáculo de una visión, de la realidad de una imagen que se construye en nosotros. Nada impide que esta imagen deba, seguramente, corregirse, o quizá ampliarse o reducirse por la exactitud de otras informaciones. De todos modos ella existe y permanece. La observación aunque trivial puede ser importante pedagógicamente cuando, justamente, se trata de **mostrar** cuáles han sido las ideas político sociales de una época determinada de la Historia y, particularmente, de la Historia antigua. Estas ideas no existen aisladas sino más bien encarnando el rico y contradictorio contexto de la experiencia humana. Tales ideas, así experimentadas, son mucho más reales que las sistematizaciones o las sinopsis que se construyen sobre ellas, como si de veras fueran cuerpos vacíos o un saber abreviado fuera posible. Un trozo de mármol —la victoria de Samotracia— nos entrega un **plus** imponderable sobre la idea de la libertad entre los griegos. La paradoja de las ruinas es que ellas nos permiten acceder a la vida, a una vida intensa y grande a través de cuyas contradicciones y diferencias la nuestra se enriquece y se dilata. Ahí si nuestros alumnos pudieran comprenderlo siempre. La obra que presentamos es, además de un libro bello, un instrumento útil para tales propósitos.

HECTOR JORGE PADRON

FRANCISCO SEGARRA S.J., *María, Madre nuestra en el orden de la gracia, y Madre de la Iglesia*, Cuadernos Roca Viva, 6, Madrid, 1971, 48 pgs.

Ha llegado a nuestras manos este precioso opúsculo del P. Segarra, cuyas páginas rezuman la finura de su pensamiento y su acendrada piedad mariana. "Si Efeso fue el Concilio de la maternidad divina de María —dice, citando al P. Llamera O.P.—, el Concilio Vaticano II ha sido el Concilio de su maternidad espiritual" (pg. 6).

La obra se divide en dos secciones. En la primera, expone la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la maternidad espiritual de María, y en la segunda, los deberes para con nuestra Madre.

Comienza el A. la primera parte afirmando que el Concilio considera a **la Virgen como Madre nuestra en el orden de la gracia**, y en este claro enunciado conciliar cree discernir un verdadero progreso en los estudios mariológicos, ya que ningún otro Concilio lo había antes afirmado con tanta claridad. La fuerza de Dios, con el decidido concurso de María, comunica a los hombres la vida divina. Así, **la Virgen cooperó de un modo del todo singular a dar a las almas la vida sobrenatural que antes no tenían por haberla perdido, a lo menos por causa del pecado de Adán** (pág. 8). Toda su vida se ordena, en verdad, a "acompañar" a Cristo en la **restauración** del orden sobrenatural. Fue siempre solidaria de su Hijo, pero de un modo peculiar en aquellos misterios culminantes de Jesús, que encierran un contenido evidentemente salvífico, como son su encarnación, su nacimiento, su vida oculta, su oblación al Padre, su pasión y muerte en la Cruz. María siguió los pasos de Jesús, a su sombra. "Por eso —afirma el Concilio— es nuestra Madre en el orden de la gracia" (Lumen Gentium, n° 61). Los

actos sobrenaturales (fe, esperanza y caridad) con que prestó su concurso, tienen un matiz o carácter maternal (pg. 10).

De ahí que haya sido llamada **Madre de la Iglesia**, por cuanto cooperó con su amor a que nacieran en la Iglesia los fieles, miembros de la Cabeza que es Cristo. Este "título", proclamado por el Santo Padre, agrega a su maternidad espiritual una referencia, no ya a cada individuo, sino al organismo completo, al Cuerpo Místico de Cristo. Al ser Madre —física— del Redentor, es madre —espiritual— de los redimidos. En palabras de S. Pío X: "todos cuantos estamos unidos con Cristo... hemos salido del seno de María, a la manera de un cuerpo unido a la cabeza". Madre, pues, del Cristo total.

Pero ¿cómo María concibió y dio a luz al Cuerpo Místico de Cristo? El P. Segarra propone una explicación: "Se **concióbó** el Cuerpo místico de Jesús —escribe—, cuando la Santísima Virgen concibió a Jesús-Redentor, porque en la mente, voluntad y poder de Jesús estaban los elementos (planes: ideas, resoluciones, actuaciones) en virtud de los cuales se irían incorporando los hombres a Cristo para ser miembros suyos y Él la Cabeza...

"Nace el Cuerpo místico de Cristo, o mejor comienza a nacer cuando de la Santísima Virgen nace Jesús-Redentor, Cabeza del cuerpo místico, porque en Jesús-Redentor nacido de la Santísima Virgen, esto es, en su mente, voluntad, potencia de acción estaban todos los elementos (planes: ideas, resoluciones, actuaciones), en virtud de los cuales se irían uniendo e incorporando los hombres a Cristo...

"Y puede decirse en verdad que el nacimiento se consuma en la cruz; es decir, cuando se consumó sustancialmente la Pasión, esto es, el sacrificio del divino Redentor en la cruz. Porque, entonces por lo menos, reconciliado Dios con los hombres por la vida, pasión y muerte redentora de Jesús, **cooperando la Santísima Virgen a toda esa acción redentora** y en fuerza tam-

bién de su asociación al divino Redentor secundaria y subordinada pero real, existió ya una sublime realidad, una potente fuerza propulsora, esto es, la **Redención consumada**, la Redención **con su intrínseca eficacia sobrenatural** para que se fueran formando y renovando los miembros existentes y futuros del cuerpo místico, ya concebido por la Santísima Virgen y comenzado a ser dado a luz a fin de ir formando de un modo estable y permanente la santa Madre Iglesia Católica, que es el cuerpo viviente de Cristo" (pgs.17-18).

Aun cuando se puede decir que mientras dure la historia, María estará siempre **encinta**, seguirá siempre llevando y abrigando en su seno a los miembros que allí concibió hasta el día en que éstos mueran —dies natalis—: entonces los dará a luz para la eternidad, para la Luz eterna.

La segunda parte de la obrita está dedicada a exponer **los deberes para con nuestra Madre**. El A. los fundamenta en una verdad básica: frente a María, debemos hacernos como niños, "hijos pequeños" ("paidía": Mt. 18,3). A partir de esta actitud de docilidad va deduciendo los diversos deberes que nos competen: entrega de nuestra inteligencia, de nuestra voluntad, de nuestros afectos; cuál sea la vida interna mariana, y la acción externa (pgs. 24ss).

En fin, se trata de un trabajo que entona el espíritu. Escrito por un sacerdote sólido, virtuoso, que saborea lo que dice, a quien he tenido el privilegio de conocer personalmente en Roma como un hombre lleno de humildad y de sabiduría. Hombre "viejo", él nos dice de sí mismo ("traspuesto ya la escarpada cumbre de los ochenta años de vida": pg. 3), hace suya la frase del P. Meschler, que transcribe en el prólogo: "Mucho ha visto y vivido el viejo hombre y esto aprendió: que nada hay en el mundo, después de Dios, más grande y más hermoso que María; ningún honor más encumbrado que ser y llamarse su servidor" (pg. 3).

P. ALFREDO SÁENZ